

高麗神學報

The Bulletin of Korea Theological Seminary

特集 三つの終末

改革主義終末觀 / 中間時代를 사는
基督信者の生의 意味 / 現代神學의
終末論理解 / 時間과 終末

Karl Barth의 신의 불가해성에 관한연구
/ 카톨릭신학의 最近動向(2) / 기독교
변증학의 중요 성경귀절

4호
1982. 9

高神大学 神学大学院 学友会

목 차

■ 권 두 인	二十世紀 急進神學들의 終末觀	이근삼… 2
■ 発 刊 辞	高麗神學報 第四号 발간에 즈음하여	박종기… 4
特 輯	『歴史와 終末』	
• 改革主義 終末觀	이보민… 5	
• 中間時代를 사는 基督神者의 生의 意味	박종칠… 8	
• 現代神學의 終末論 理解	이상규… 14	
• 時間과 終末	全光植… 20	
◀ 韓國의 基督教 잡지들 ▶	편집실… 30	
◎ 一般論文 ◎		
• Karl Barth의 신의 불가해성에 관한 연구	류해무… 33	
◎ 翻訳論文 ◎		
• 가톨릭신학의 最近動向(2)	우영종… 37	
• 기독교 변증학의 중요 성경귀결	박태관… 41	
【学会状況】	편집실… 47	
◀ 선 배 동 정 ▶		
• 積極的인 對人關係	김석영… 50	
교회개척		
『개척자의 소감』	최상혜… 52	
『당리 개척교회』	이종찬… 53	
* 고신저널	편집실… 56	
* “졸업하는 믿음의 형들께”(송사)	박종기… 58	
* 학사일정 및 편집후기	편집실… 59	

20世紀 急進神學들의 終末觀

이 근 삼 (신학대학원교수)

20世紀는 終末論에 대한 관심이 고조되고 있다. 이 것은 우리가 적극적으로 볼때 아주 바람직한 現象이라 하겠다. 그 理由는 우리가 現在 終末에 처해 살면서도 終末論의 각성이 없이 살고 있는 것을 깨우쳐 주어 自覺있는 信仰生活을 촉구하기 때문이다.

또 한편으로는 이와같이 終末論의 관심이 많은 만큼 終末의 理解와 見解에 많은 混亂狀態를 빚고 있는 것도 사실이다. 即, 성경의 終末論의 陳述의 의미와 그 의도가 논란이 되고 있는 것이다.

성경적 最終未來와 人間의 努力를 통해서 계획되는 現歷史로서의 未來와의 관계도 크게 문제로 되어 있다. 그래서 다음에 몇 가지 最近의 終末論의 神學問題와 그 경향을 간단하게 생각해 보고자 한다.

1. 몰트만의 希望의 神學과 政治 神學 (Moltmann, 1926-)

몰트만은 在來의 기독교 啓示理解는 헬라 思想의 영광을 받아 “實在를 羅고스에 적합하게 ‘啓現하는 것’”이라고 보고, 그것을 둘러싸고 구약에 보면 하나님 이 아직 “아직 現存하지 않는 實在”를 約束하고 이 約束된 未来를 향하여 希望하고 들판에 나감으로서 現實在에 執着하지 않도록 작용하는 것이라고 보아야 한다고 한다.

이 未来는 貂ian적으로 實存하지 않고 오히려 이 未来의 약속을 통하여 具體的 歷史안에서 하나님自身의同一性에 이르려고 하는 하나님의 過程이다. 유큰대 하나님은 세계와 함께 아직 中途에 있는 것이다. 하나님은 歷史안에서 全的으로 变모시키는 분이다. 그러므로 구약의 基本約束은 이 世界안에서, 이 世界를 위한 구원과 화해와 自由, 그리고 平和를 말하는 것이다.

그리하여 몰트만은 구약의 默示文學의 終末論의 비유는 하나님의 未来가 우주 전체를 뜻하고 이 우주 전체에 이른다는 것을 의미한다고 본다. 그러므로 終

未論 陳述은 이 歷史안에서의 行動을 촉구하는 希望의 비유라는 것이다.

그것은 그리스도의 復活을 통해서 고통과 죽음에도 未來를 約束하는 보편적인 約束의 길이 열린 것이다. 이렇게 하나님의 未来는 만사를 包括하기 때문에 보편적 부활 희망은 인간으로 하여금 아낌없이 行動하도록 사로 잡는 것이다. 하나님의 이 未来 세력에 사로잡힌 사람은 現在의 것을 最終的인 것의 方向으로 변화시키는 노력을 한다.

이러한 노력이 政治神學으로 발전하게 된다. 몰트만은 個人的 灵魂救援에 상관하지 않고 源泉의 으로 人間의 具體的이고 社會的이고 政治的인 次元에 轉變된 성경에 約束되어 있는 自由와 平和, 그리고 正義를 주장하는 正治神學을 목표하여 信仰의 約束을 社會的 実踐으로 変更시키는 것이 正治神學의 主要因이라고 본다.

勿論 이 몰트만의 政治神學에 대해서는 制動을 거는 사람들이 있다. J. B. Metz와 같은 政治神学者도 다른 모든 점에서는 몰트만과 根本의 으로 일치하면서도 “終末論 留保”(eschatologischer vor behalt)를 주장하여 最終未來를 하나님께 유보시키는 것이다.

Metz는 이 終末論의 留保라는 것을 가지고 하나님의 보다 偉大한 未来를 열어 놓으므로 社會体制를 넘어서 不切히 쇄신하도록 한다는 것이다. 몰트만의 생각하는 終末論의 未来는 歷史안의 直接的 行動目標를 말하나 Metz는 批判的 否定性을 통해서 아주 특정한 社會体制에 批判的으로 판여한다는 것이다. Metz는 여기에서 行動보다는 단지 政治 社會改革의 倫理學의 해석학으로만 理解하고 있다.

이런 政治神學에 대해서 全般的으로 K. Lehman은 아래와 같은 ‘질문으로 그 헛점을 지적하고 있다. “超越”的構造를 바로 구명하지도 않고 사용하는 “未来”라는 유동적인 단어인 “우리의 歷史的 未来”와 하나

님의 “超越”的 힘을 구별하지 않고 중언하는 유동적인 “未來”가 批判的인 理性에서 이렇게 단순한 時間化的 형태로서 과연 지탱해 나갈수 있을까?”

다시 말하면 超歷史的이고 超越의이며 피안적인 것이 무엇인가를 파악하지 않고 未来를 “自体 안에서 설정되고自身에 속하는 実在”로서 파악할 수 없다는 것이다.

2. 革命神學 (R. Schauss)

이 革命神學에서는 革命을 하나님의 現顯樣式으로 생각한다. R. Schauss은 “보다 人間의 実存을 위한 조건을 造成하기 위해서 낡은 体制를 철폐하시는 하나님이 바로 투쟁 한가운데 서신다. … 하나님은 具體的인 삶의 역사 안에서 人間의 모양을 취하셨고 또한 당신을 따르도록 우리를 부르셨다. 그러므로 그리스도인은 革命이 나면 즉시로 이에投身하도록 부름받은 것이다. 우리는 오직 革命의 中心部에서만 하나님께서 무엇을 행하시는 가를 목격할 수 있다”고 한다.

여기에서는 革命과 하나님의 役事, 歷史의 變革과 終末論 未来를 직접적으로 통합시킴으로 革命神學은 地上千年王國의 새로운 形式을 볼 수 있다.

E. Feil이 말한 바와 같이 革命을 하나님의 顯示의 場으로 보는 것은 歷史의 處理이 하나님의 直接 지도하에 있는 것처럼 투명하게 만들려는 시도처럼 보인다. 그러나 하나님이 歷史 안에서도 항상 은밀하게 계시는 것을 생각지 못한 것 같다.

3. 解放神學 (G. Gutierrez)

解放神學은 革命神學과 비슷한 점이 있다. 革命神學의 代表者인 Schauss은 南美에서 여러해 동안 생활했다는 것으로 이런 관점에서 이해가 된다. 南美的 비참한 인간 억압, 不義에 찬 社會構造 속에서 解放神學이 발생된 것인데 이것은 現世의 모든 罪惡이 不義의 既存社會構造 안에서 누적된 것으로 볼 수 있다.

그리스도를 통한 救援은 이런 상태에서 革命的解放을 의미한다는 図式이 나오게 된다. 기독인의 終末論의 未来를 향한 召命은 世界的이고 政治的인 것을 포괄하는 소명이기 때문에 歷史 속에서 現体制에 대한 革命的解放으로 하나님의 나라를 成就하는 것이다.

구라파의 希望의 神學, 政治神學은 現실적 行動으로 옮길수 없다고 反論을 제기하고 解放神學은 實踐과 社會分析과 具體的 戰略과 직접 관련한다. 억압

받는 사람을 위한 운동에 참여 할때 具體的 解放目標와 전술전략을 선택하게 되며 그렇게 하는 순간에 하나님의 말씀이 들릴 수 있다는 것이다.

解放神學者 구티에레즈는 解放神學의 急進的 行動 속에는 소위 정통적 教理안에서 보다 더 많은 信仰忠誠이 있고 또 있을 수 있다고 한다. 그리고 神의成長은 解放 안에서 歷史的으로 成就하는 하나님의 過程이고 歷史的인 解放運動 안에서 하나님 나라의 모습이 나타나고, 이 하나님 나라가 歷史的 解放運動을 효과적으로 이끌어 간다. 歷史的 解放의 主導行為 없이 하나님 나라는 成長할 수 없다는 것이 그들의 주장이다.

4. 黑人神學 (J. Conn)

이것은 가장 극단적인 革命神學型으로 北美의 民權運動에 속하는 것이다. 黑人神學에서는 政治的 解放투쟁과 하나님의 役事가 全的으로 同一視되고 있다. 성경적 메시지가 이 時代에도 무엇인가 말할 것이 있다면 그것은 하나님의 啓示가 黑人解放에서 發見되는 것이다. 美國에서 하나님은 白을 치욕적으로 만들기 위해서 黑을 선택 하셨다. 참된 人間이라는 것과 참된 하나님이라는 것은 黑人과 全的으로 同一視되어야 한다. 하나님이 놀린 자들을 선택하심은 黑人들이 強大한 白人們을 심판할 세력을 받은 것의 의미한다.

여기에서는 政治的 解放투쟁과 하나님의 구원의 은혜가 同一視되고 人間의 만들수 있는 未来와 하나님의 約束하신 未来가 批判없이 同一視됨으로서 神學이 政治的 實踐行動에 입각하고 만다.

以上에서 20世紀 現代神學의 終末論 해석이나 過激한 行動으로 人間이 造成하는 未来를 꿈꾸 유托피아式 終末觀인가를 알 수 있다.

그러나 하나님의 나라와 그 出現을 社會政治的構造변혁으로 할 수 없다는 것이 차차 알게 되어 오히려 체념과 허탈감에 마저 빠져들고 있는 것이다. 지금은 急進的 過激神學과 信仰의 위협적인 限界를 발견하게 되고 進步的 信仰의 파괴적 作用도 인식하게 된 것이다.

그 결과로 이제는 “全的으로 異他的인 것에 대한 동경”을 갖게되고 “피안의인 것”이 참된 人間存在를 가능케 하는 것으로 생각을 돌리고 있는 것 같다.

그래서 個人救援문제가 強力하게 前面에 나타나게 되고 개인의 臨終과 죽음의 문제는 神學과 人文科學

分野에서도 많이 取扱되고 있다.

그중에서도 새로운 운동은 성령운동으로서 종말의 성령적 現存이 강조되고 있는 것이다. 이렇게 새로운 운동은 神學이 경박하게 流行에 따르지 못하게하는 신호이며 불변하신 하나님의 말씀인 성령의 啓示에 따르는 神學이여야 함을 말해 준다.

終末論은 하나님의 未来가 이미 到來된 것과 아직 到來되지 않은 것이 있다고 말한다. 성경에는 하나님

의 나라가 임하였고 시작이 됐다고도 하고 (Inaugurated eschatology) 아직 (not yet) 実現되지 않고 오심을 기다리는 중에 있다고도 한다 (Future eschatology).

하나님의 未来는 우리에게 위로를 주는 約束이면서 또한 우리에게 하나님의 나라를 바라고 선한 일에 힘쓰도록 行動을 자극하여 주는 것이다...

□ 発刊辭 □

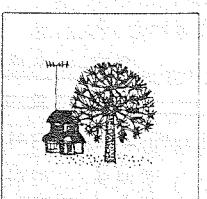
高麗神學報 第四号 發간에 즈음하여

박종기 (학우회 회장·3년)

死号가 될뻔 했었다면 과장일지? 글을 쓴다는 것, 책을 낸다는 것이 쉽지 않다는 것은 누구나 아는 상식이지만 “한권의 책을 만드는 데는 하나님만이 아실 해산의 고통이 따른다”는 사실을 이번 기회에 조금 더 배운 셈이다. 그러기에 4호 발간의 이 어려웠던 일들을 묵묵히 겪어온 편집장의 수고를 기억하며 그 결실을 감사하는 것이다. 또한 3호에 이어 增量된 내용을 수요량적 확대 요구에 맞추어 300부를 증간 일천(1,000)부를 발간하게 된 것은 본보 발전의 청신호로 생각되어 기쁜 일이다.

본호의 특집으로는 終末論에 関하여 다루었는데, 소동과 고모리를 방불하는 것 같은 이세대, 마지막 후텁지근한 여름밤처럼 담담하고 어두운 이 時代에 쓴다는 제목의 폭포수처럼, 어둔 밤을 깨뜨리고 떠오르는 아침 햇빛처럼 속시원하게 내일을 보게해 줄, 불확실한 이 세대의 영원한 소망의 햇불로서 제공될 수 있기를 기대한다.

후임들에게 당부하고 싶은 것은 창간호의 취지는 물론 2·3호에서 거듭 확인한 바 있는 고려 신학보를 통한 고신신학의 전승과 성착의 사명 수행을 위해서 계속 매진할 뿐만 아니라 우리의 선배 조상들이 참으로 순결하고 순교적인 신앙의 진수위에 가장 성경적인 보수 정통의 개혁주의 신학으로써 고려신학 건설을 꿈꾸었다는 사실을 잊지 않기를 바라는 것이다.



改革主義 終末觀

이 보 민 (교학총론)

편집장으로부터 어려운 부탁을 받고 망설이다가 화란의 유명한 개혁신학자 헨만·바빙크(Herman Bavinck)의 생각을 소개함으로서 필자의 임무를 완수할 수 있을 것으로 생각하여 본고에 임하고자 하였다.

바빙크는 그의 교의신학의 요약이라고 할 수 있는 「Magnalia Dei」(하나님의 위대한 事役)의 마지막 부분에서 “마지막의 것”에 대해서 언급하고 있다. 우선 그는 마지막에 대한 문제를 모든 인간이 그들 마음 속에 간직하고 있음을 강조한다.

사실 인간들은 인간의 기원이 무엇인가에 대해서 어렵고 막연한 생각을 가져 왔다. 그와 꼭 같은 정도의 어렵고 불분명한 생각을 인간은 인간의 마지막에 있어야 할 일에 대하여 가져왔다. 물질주의자들은 죽음을 인간의 마지막으로 여기면서 죽음의 뒤편에는 아무 것도 없음을 강조하는 것이다. 그들은 죽음을 생명의 마침으로 본다. 왜냐면 볼 수 있고 만질 수 있는 세상만이 유일한 세상으로서 그 유일한 세상에 대해서는 시작도 그리고 끝도 분명히 설명될 수 없는 것이기 때문이라는 입장이다. 이런 물질주의적인 생각은 인간들로 하여금 생의 가치를 망각하게하여 무절제하며 무가치한 生을 행하도록 만드는 것이다.

이와는 반대로 生이 죽음으로 끝나는 것이 아니라 죽음 후에도 生이 계속한다는 不死性을 믿는 것이 인간의 보편적인 태도이기도 하다는 것이다. 죽음후의 영혼의 상태에 대해서 일반 사람들은 갖가지의 생각을 가진다. 어떤 종족들은 죽음 후에 인간의 영혼은 무덤속에 있는 몸과 함께 있다는 생각을 하기도 하며 또 어떤 사람들은 죽은자의 영혼들이 함께 모여 죽음의 왕국에 모여 있다는 생각을 하기도 한다는 것이다. 그러나 사람들에게 가장 널리 퍼져있는 생각은 인간의 영혼이 사후에 다른 물체나 몸에 들어가게 된다는 것으로 그가 生前에 얼마나 선하게 또는 악하게 행하였느냐에 따라서 더 높은 존재의 물체로 들어가거나 더 낮은 물체로 들어가게 된다는 생각이다. 그런데 지금까지 말한 유물론적 사상이나 유

심론적 사상이 모두 기독교적 사상에 의한 것이다. Bavinck는 주장한다. 우선 유물론적 사상은 그 자체가 인간을 절망하게 만드는 것 자체로 그 자체로 유지될 수 없다는 것이다. 인간의 마음은 금이나 변함없이, 희망없이는 살 수 없다. 즉 영적인 생각이 뿌리를 내리고 있는 터라고 할 때 진화론 역시도 바빙크에 의하면 전적으로 그 자체로 남아 있지 못한다는 것이다. 즉 진화론 자체에서 정신이 나온 것으로 보기 때문에 진화론은 또한 무한히 “진화”되어 마침내 이 지구를 넘어서 세상까지로 계속된다고 본다는 것은 결국 논리적인 귀결이라고 보기보다는 영혼은 항상 희망을 갖고자 한다는 사실 자체로야 할 것이다. 그러므로 유물론적인 인간관은 생각, 즉 죽음이 生의 종말이라는 생각의 종말론에 의해 비판되기 이전에 그 자체가 아무것도 아닌 것으로 여겨지게 되지 못한다는 것이다.

유물론에 반대되는 철저한 유심론적 대안 이해는 그러면 어떠한가? 죽음 자체가 계속된다는 생각은 죽음이란 죄의 짐을 짊어지는 것 자체가 아무것도 아닌 것으로 여겨지게 된다는 것이다. 혼은 언제 어디서나 무엇이든지 될 수 있으며 죽음이란 본질적인 의미를 가지는 인간의 존재가 더 높은 곳으로 발전되어 하나님의 판문일 뿐이다. 죽음이 이와 같은 것은 인간의 종말은 무한한 발전을 의미하는 그 어떠한 것도 아니라는 말이다. 이것이 어떻게 보면은 대단히 긍정적인 축복을 는 것 같으나 발전을 위한 발전이 갖는 조건과 한다는 사실을 알아야 할 것이다. 즉 이를 발전해 나간다는 생각은 그것 자체로 적이니 최종이니 하는 것을 내포할 수 있다는 것은 그것이 최고에 달할 때에 태로 돌아가서 순환운동(Cycle-movement)이 될 수 밖에 없다는 것이다. 不信

대한 생각은 스스로 폐기될 수 밖에 없는 것이거나 진정한 종말적인 것이 못되는 현재적인 것의 끝없는 반복이 되거나 할 수 밖에 없다는 것이다.

그에 반해 성경적인 개혁주의적 종말론은 어떤 것인가? 우선 구약에서의 종말론은 개인 영혼의不死性과 같은 차원의 것이 아니다. 성경은 죽음을 유물론자들처럼 모든 것을 끝장나게 하는 것으로 보지도 않으며 그렇다고 단지 인간 생이 발전해 나갈 때에 통과하게 되는 판문과 같은 것은 아니다. 즉 구약에 따르면 죽음이란 없어지는 것이거나 無와 같은 것이 아니라 인간이 하나님과의 근원적인 교제를 파괴하는 것으로 보는 것이다. 인간이 죽으면 그 육신뿐 아니라 영혼도 그의 죽음에 관계된다고 구약은 말한다. 全人이 죽고 그의 육신과 영혼 모두가 죽음의 상태로 들어간다. 즉 인간은 더 이상 지상에 속하지 않고 죽음의 왕국(쓰울)의 거주자가 되는 것이다. 죽은자가 존재하지만 존재상태는 생이라고 부를 수 없다는 것이다. 죽음이란 두말할 것 없이 생과 광명의 왕국으로부터의 완전한 제거 또는 추방이라고 해야 한다. 그에 대해서 생이란 구원과 축복의 완전성으로 이해되고 있다는 것이다. 생이란 철학적인 방법으로 단순히 미리부터 있어 온 것으로 이해되지 아니한다. 그 보다는 생이란 축복의 완전성으로서 우선 하나님과의 교제, 그의 민족과의 교제, 여호와께서 그의 백성에게 주었던 땅과의 교제라고 볼 것이다. 생이란 그의 영혼과 육신의 단일 속에서 인간의 가장 완전하고 부요한 존재함이라고 할 수 있다. 그것은 또한 하나님과의 단일이요 그의 주위와의 단일이라고 할 것이다. 인간이 하나님의 명령에 순종할 때에 그는 이런 부요한 생을 맛보는 것이요 죽음을 보지 아니한다는 것이다.

그러나 불행히도 최후에 죽음이 파고 들어 왔으나 하나님은 은혜로서 인간과 교제를 체결하시고 이스라엘과의 계약을 이루시는 것이다. 그 계약 속에서 원리적으로 완전한 하나님과의 교제가 완수되어 지며 그의 족속과 그의 땅과의 교제가 완수 되어진다. 즉 하나님과의 교제의 재건이 바로 그 계약의 가장 중심이다. 여기에 비로서 참다운 생이 확립되고 여호와 하나님과의 교제는 죽음에 의해 서도 파괴되지 아니한다는 것이다.

하나님과의 교제란 무엇보다 하나님과 개인과의 교제가 아닌 하나님과 민족간의 교제인데 그래서 이스

라엘인들은 그들 개인의 생의 종결보다는 그들 자신의 눈을 들어 그의 나라와 민족의 장래를 바라보는 경향을 보인다. 그들 자신을 언제나 전체 이스라엘의 한 부분으로만 생각한다. 그들 민족의 장래에 신자들은 그들 자신의 장래가 확실해지는 것을 본다.

즉 그들 자신의 불멸과 영생의 보장을 바로 이런 신정국가에의 참여로 여긴다. 하나님은 계약을 잊지 않으시고 그의 민족을 매질하시고 단지 짧은 시간만 버리실 뿐으로 그들은 생각한다. 그러나 여호와의 날이 오면 여호와께서는 그의 족속을 불쌍히 여기시고 원수에 대해 복수하실 것이다. 그가 세우실 왕국은 점차적으로 인간의 도덕적 발전을 통해 이루어질 것이 아니라 하늘에서 갑자기 나타나는 것인데 그것은 갑자기 나타나실 메시야에 의해 지배되는 나라인 것이다.

이와같은 구약적인 약속들로부터 그 성취가 그리스도에게서 이루어진다. 그리스도의 육신으로 오심을 통해 하늘의 왕국이 땅에 이루어지며 그것은 바로 이스라엘의 경전한 백성을 통해 언제나 기대되었던 바로 그 왕국이지만 그리스도께서 그의 피로 새롭게 하신 나라라는 것이다.

신약을 통해 우리가 배우는 것은 신자들이 기대했던 메시야의 한번 오심은 그의 첫번째 오심과 두번째 오심으로 나누어진다는 것이다. 예수 그리스도께서는 그의 첫번째 오심을 통해 육신의 연약과 종의 형상으로 오셔서 고난당하시고 그의 민족의 죄를 위해 죽으셨던 것이다.

또한 그의 재림으로 그는 능력과 영광속에서 왕으로 승리자로 오시는 것이다. 그러나 그의 두 번의 오심은 서로 깊은 관계가 있는 것으로 그의 초림이 재림을 위한 길을 예비하는 것이 되었다. 그는 초림을 통해 하나님의 일의 기초를 닦고 재림을 통해 완수하시는 것이다. 전자는 중보자로서의 그리스도의 일의 시작이었고 후자는 그의 일의 마침이었다. 이 두 번의 오심이 서로 깊은 관계가 있기 때문에 성경은 이 두가지 사이의 시간적 간격에 대해 지나친 관심을 표명하지 아니함을 알 수 있다. 즉 이 두가지 사이의 시간적 간격은 대단히 짧은 것으로 묘사될 때가 많다 (고전10: 11, 베전 1: 6, 5: 10) 그로 인해 성경은 두개 사이의 시간에 대한 특별한 이론을 말하고 있지 않다. 오히려 미래의 그날은 우리 인간에게 감추어진 날이라는 것이다. 초림과 재림 사이에 그리

스도께서는 그의 일을 교회에 맡기시고 또 교회와 함께 하시므로 사실 초립과 재림은 그 사이의 시간적 간격은 있으나 그의 하나의 일이었고 하나님의 오심을 형성할 뿐이다.

신약에서는 구약에서 보다 신자의 신앙이 개인화되었다고 하겠다. 종말에 관한 견해 역시 민족의 종말보다는 개인의 종말에 관심을 두기 시작한다고 하겠다. 그러나 개인에 대한 관심이 개인 삶 그 자체에 대한 것이 아니라 개인의 그리스도 안에서의 회복 및 하나님 나라에의 소망에 대한 것으로, 신약적인 종말론 역시 하나님 나라 안에서의 종말에 관한 것이다. 신약 성도들의 소망은 그의 재림을 통해 성취될 것으로 기대하는 것이다. 그의 재림시에 있을 최후의 심판은 이 땅위에 있을 것으로 그리스도를 믿는 자에게는 죽음과 최후 심판이 그 심각성을 잊어버리게 된다는 것이다. 하나님과 관계된 자에게는 죽음이 더 이상 죽음이 아니요 그의 종말은 그의 소망의 성취일 뿐인 것이다. 물론 신자 역시 육신의 죽음을 당한다. 그러나 죽음과 부활 사이에는 임시적인 갈라져 있음이 있을 뿐이다. 그리스도는 영원한 구원자이심으로 영혼의 구원과 더불어 육신의 구원도 이루실 것이기 때문이다. 모든 것을 다 포함한 구원은 그가 모든 마귀의 세력을 이기심으로서 나중에야 이루어질 것이며 그때까지는 영혼구원과 육신구원 사이에 있는 중간 상태가 되는 것이다. 예수 그리스도의 영광 속에서의 재림으로 인해 신자는 영원한

구원을 체현하게 된다.

그러나 소위 천년왕국론자(Chiliast)들은 그리스도의 재림을 또한 두개의 오심으로 나누어 놓고 있다고 바빙크는 비판한다. 이들 천년왕국론자들은 주님 초립 이후의 신자의 공동체가 비록 고난을 당하고 여러 가지 면에 있어서 불완전하지만 완전한 의의 하나님 나라를 이루고 있다는 사실을 망각하고 다른 형태의 하나님의 나라를 위해 천년동안 그리스도께서 악의 세력을 무찌르는 특별한 형태의 기간과 또한 “왕국”이 있어야 한다는 “오해”를 한다고 본다. 단지 예수님의 한번 있은 재림시에 사탄의 세력이 끝장을 내게하시는 일을 하시는데 그 하나님의 일이 두 가지 단계로 일어남을 요한계시록이 말하고 있으니 이라는 것이다. 첫째 부활과 둘째 부활 역시, 이의 종류를 말할 뿐이지 두개의 부활 사이에 시간차이가 있어야 한다고 보기 힘들다. 바빙크의 이와 같은 생각은 칼빈의 기독교 강요 III, 25, 5에 나타나는 입장과 통한다고 하겠다. 그리스도의 왕국은 이미 이루어졌고 영원까지 계속되는데 특별한 천년을 가지고 그리스도왕국을 국한 시킬 수 없다는 것이다. 재림하신 그리스도께서는 하나님이 맡기신 일을 종 심판으로 이루실 뿐이며 그 이후 심판후에 본래 있던 이 세계는 새로지음을 받아 새로운 세계이며 신자들은 각기 다른 종류의 상급을 가지면이나 한결같이 하나님의 영광에 참여하는 것이다.

⇒ (49page에서 계속)

• 협동총무 : 박종기

• 서 기 : 송길원

• 회 계 : 김영곤

① 교회성장부장 : 김춘부

• 설교분과장 : 김성규 - 이정우 - 배병택 - 신수인

김인수 · 송성달 · 권중현 · 송명철

김광주 · 김대식 · 송성근 · 최용근

• 기도분과장 : 김무웅 - 김일권 - 이용원 - 최수경

• 전도분과장 : 남도희 - 권동화 - 김경호 - 문효문

• 목회행정분과장 : 박성도 - 전용출 - 한진성

이인재 · 송길원 · 김성봉

김정태 · 김희택

② 교회설립부장 : 이종찬

• 도시개척분과장 : 박종기 - 이경연 - 정영칠

김명구 · 유이수

• 농어촌개척분과장 : 강성열 - 허상희 - 황오언

박종현

③ 특수전도부장 : 최상혜

• 사업전도분과장 : 조태환 - 배문도 - 김영곤

이승옥

• 교도소전도분과장 : 최인선 - 지은재 - 최상기

고신원

• 병원전도분과장 : 박광실 - 안태식 - 김현일

김광주

中間時代를 사는 基督信者の 生의 意味

文化的 使命完遂냐? 나그네로서 福音伝播냐?

박종칠 (도서관장)

1. 文化的 使命 (K. 스키더의 견해)

1932년부터 스킬더 교수는 A. Kuyper의 일반은총(gemene gratie)을 비판하여 그리스도와 문화(Christus en Cultuur)를 썼다. 스킬더는 Kuyper의 “일반은총”이란 말 자체가 잘못되었다고 주장한다. “은총”이라 할 때에는 “好意” 또는 “허락되는 것”을 의미하는 것이다. 이것은 꼭 해야하는(moeten) 使命이라고 스킬더는 말한다. 그래서 그는 “일반사명(gemene maadaet), “일반명령”(gemene bevel), “일반조명”(gemene roeping), “일반책임”(gemene obligatie)으로 부르는 것이 오히려 좋다고 한다. 이 사명은 타락前에도 이미 있었던 일이며 타락後에도 여전히 유효한 사명이라고 한다. 스킬더는 언제나 타락전의 상태를 강조한다. 타락전 낙원에서 하나님은 인간을 光榮스럽고 標準的인 過去가 있든가 하면 그 영광스럽던 과거를 잊어버리고 自取해온 人間悲劇歷史도 갖고 있으며 同時에 이 人間悲剧을 속죄하고 다시 그 完全한 형태로 보상해가는(recapitulate) 마지막 때에 우리는 살고 있는 것이다. 또 한편으로는 個人마다 個人의 終末을 갖고 있다. 이것은 누구나 시인하듯이 人生生涯도 아니다. 이 짧은 人生살이에 무엇을 이루어야 하는가? 하는 점이다. 우리에게는 책임적인 存在하는 하는 것이다. 결국 우리의 관심사는 중간시대에 사는 우리로써 무엇을 해야하며 무엇을 이루어야 하는가? 하는 점이다. 우리에게는 責任的인 되기를 원하는 것이다. 결국 우리는 우리로써 무엇을 해야하며 무엇을 더 강조하면서 살아야 할까?

구체적으로 친문한다면 信者가 이 마지막 때에 살면서 文化的 使命完遂에 더욱 全心해야 할까 아니면 나그네로서 福音傳播에 더욱 관심해야 할까? 이런 질문들은 바로 歷史에 대한 生의 의미를 묻고 있는 것이다. 오늘의 신학자들, 더욱이 改革신학자들이 이 문제에 自己見解를 表明했다면 우리로써 관심의 대상이 아닐 수 없다. 본고는 이와같은 문제들에 대한 개혁신학자들의 견해와 논쟁을 中心으로 考察해 보고자 한다.

그래서 “동산을 지키라”든지 “땅을 정복하고 다스리라”(창 1:28)는 구체적 文化的 使命을 부여하였던 것이다. 여기서 人間은 하나님의 형상으로 창조된 하나님의 大權의 代表者로, 미래를 찾아내는 차가되어 하나님을 再發見해야 한다고 한다(en dus een terugvinden eu doen vinden van God in het uit-vinden van de toekomst. 55) 그리고 낙원세계는 始作이었다. 이 시작에서 모든 것들이 원시적으로 부여되었고, 그 可能性으로 내포되어 있는 것이 그 完全질서 곧 성숙한 세계로 발전해야만 한다.(De paradijswereld was begin. En in dat begin lag, in beginsal, alles gegeven, wat en potentieel in liggen moest, om hear te doen ciitgreeien tateen voltooide wereld van de volkomen orde. 52)는 것이다. 이 발전과정에서 人間을 그

직분수행 완수에 문화적 사명 완수를 그 최절정에 두고 있다. “낙원에서는 문화적 과업이 하나님 예배 요 사람은 문화에서 모든것을 가져온다.” (Daarom is in het paradijs de culturele arbeid God-diensl, Men brengt daar alles in cultuur. 56)

타락후에도 하나님은 그의 永遠한 도모(圖謀)를 실행해 가므로 이 창조적 사명이 계속되고 있다는 것이다. 비록 인간이 現実적으로 다 이루지는 못하지만 대신 둘째 아담, 예수 그리스도로써 아니 역사의 中心에 있는 적분자로써 처음의 것을 회복시켰다.

그가 인생 또는 우주 질서의 기초적인 것(a, b, c)을 다 회복시킨 것이다. (Door voor Gods oog zij) (an dat der mensen fundamenteel gelijke) ambt te bedienen, vat Hij de groote reformatoerische taak van tougheen tot het abc der levens-en der wereldorde op. 43) 그러니 그리스도의 속죄 근거(根劇)에서 그 文化的 명령이 그리스도를 믿음으로 이루어질 수 있다는 것이다. 마지막 종말의 날까지 그리스도인은 하나님의 사람, 적분자로서 그 文化的 봉사를 해야 한다는 것이다. 이 종말적 격변자체도 어떤 혼돈을 만들거나 어떠한 씨(종자)도 파멸되거나 또는 짓밟아 버리지 않을 것이다. 오히려 깨끗 文化的 체질이나 文化활동을 이 우주에서 정화(淨化)시키기 위해 순수하게 아름답게 되도록 기능을 발할것이라고 한다. (Die catastrofe zelf zal geen chaos "scheppen," geen zaad vernielen of vertreden, doch integendeel zuiverend, louterend, schoon-branderd functioneeren, om elk cultuur-ontbindend element en "producent" uit deze kosmos uit te zuiveren.)⁷⁴⁾

여기서 스킬더교수가 강조하려 드는 것은 이 文化的 使命을 信者들이 하기 위해서는 위에서부터 오는 힘(力)으로 덧입혀져야만 한다는 것이다. 이 힘을 공급하는 곳이 교회인데 이 교회가 모든 文化的 활동에 대한 용광로(vuurhaard) 역할을 한다고 한다. 重生者가 이 교회안에서 일어난다(110).

여기서 스킬더 교수가 기독교 문화와 참된 교회와의 상호일치점을 분명히 보고 있는 것이다. 스kil더가 이렇게 참된 교회에서 기독교 문화를 말하는 사상적 배경에는 Kuyper의 일반은총론에 반대하여 특별은총을 강조하는 말이다. 여기서 그는 왜 일반은총 교리가 나쁘냐는 이유를 세가지로 설명하고 있다. 첫째로 일반은총 교리는 하나님의 뜻을 이해하기 위해서

는(타락후에 일어난것을 소홀히 하지 말고) 타락전에 일어난 것으로 되돌아 가서 생각해야만 한다고 한다. 둘째로 일반은총 교리는 아직도 우리 인간에게 남아 있는것, 하나님 대신 인간에게 나오는 것 있는것처럼 되어 神學的 보다는 人間의 論이기 때문이다. 셋째는 일반은총 교리는 죄스런 방법으로 文化에 대해 낙관주의 태도를 취하는 점이며 자연은 우리에게 주어진 것이 아니라 委任된 것이다. (ter beschikking gesteld, 109) 그런데 文化는 응당히 해야 할 과업이다. 문제는 참된 문화를 위해서는 교회가 해야한다는 입장이다. 스킬더는 교회는 참된 문화를 위해 세상에 파송된 임무를 지니고 있다. 이 둘을 不可分離의 관계에 놓고 교회에서부터 문화로 이르는 사상을 전개시키고 있다. 그러니 文化的 사명의 방향이 일반은총이라는 명명하에서 거론될것이 아니라 특수은총에 의해 정의되어져야 한다는 것이다.

그래서 스킬더는 그의 책명을 그리스도와 문화라고 불린 것이다. 스킬더가 信者의 文化的 使命을 강조할때 바로 이점 곧 특수은총의 영역에서 생각하는 것이 Kuyper와 다른것이라 하였다. 始初부터 Kuyper는 文化를 一般은총에 근거하고 있고 스킬더는 적분(Ambt)에 기초를 두고 있다. 그런데 Kuyper는 이작분을 일반은총의 부산물(副產物)로 보는 반면에 스킬더는 罪가 이 문화를 해손사겠기 때문에 불신자는 물론이거니와 信者에게 까지도 文化的 파편들만 가지게 될 뿐이라고 한다. 그 이유는 불신 죄악이 만연된 세상에서는 물론이거니와 우리안에 居하는 罪 때문이라고 한다. 그리고 또 한편으로는 우리 인간편의 현세적 한계성 때문이다. (De cultuur van ongelovigen blijft fragmentarisch, maar oock die van die gelovigen komt niet of. Deels is dat laatst een gevolg von de zordo, deels ook von de temperatieve p. 90)라고 한다. 그렇다면 참된 文化 곧 그리스도 文化를 참된 교회가 한다고 하지만 신자들마저도 이 죄때문에 또한 여기서 오는 限界性 때문에 文化的 사명을 포기해야 할 것인가? 아니면 信者들에게 다른 어떤 특정한 사명이 부여되어 있는가? 신자의 특성이 어디에서 구체적으로 나타나는가? 하는 문제는 여전히 마결의 문제이다.

2. 나그네의 복음전파(J. Douma의 견해)

Douma교수는 1966년 12월에 그의 박사학위 논문으로 “일반은총”에 대해 썼다. 그는 副題를 일반은

총에 대한 “A 카이퍼, K 스킬더, J 칼빈의 觀點에 대한 해설 비교 및 평가”라고 불렸다. 여기서 Douma교수는 이 세 神學者들의 견해를 비판하고 있다. 특히 A 카이퍼며 K 스킬더의 견해를 비판하면서 스킬더 보다는 칼빈의 견해를 받아들이고 있다. 그의 論文의 結論 부분인 한 문단에서 그는 “文化와 나그네”(cultuur Vreelandingschap)를 다루면서 自己立場을 明하고 있다. 무엇보다 Douma교수는 이 文化的 使命이 (낙원에서 주어졌고 예수 그리스도도 안에서 다시 실행되어진것) 모든 被造物의 開化가 재림전에 이루어져야 할 프로그램으로 간주하는 것을 반대한다. 자기로서는 성경 어디에도 이런 思想보다는 오히려 인간이 하나님께로부터 이미 가진 바를 소유하는것, 바꾸어 말하면 위임된것, 광활한 하나님의 세계를 만족하는 것(genieten)에 강조하고 있다는 것이다. 창 1 : 28을 하나님이 자기 창조시에 본질적으로 준것을 개화 발전시키는 그런 의미에서의 文化라기 보다는 인간이 생육하고 하나님의 세계를 만족하기 때문에 文化가 따라오며 부수적으로 “먹고 마실 수 있는 하나의 結果(gevolg)라고 본다. (A gemene Genade p. 345) 칼빈의 주석 역시 이러한 이유로써 文化的 使命을 성경에서 찾는 이들 (예컨대 A. Kuyper, K. 스킬더, H. Dooyeweerd, H. Berkhof 등)의 견해를 반박하고 있다. 여기서 Douma 교수는 中間時代의 意味를 찾기 위해 自門下으로써 입장문을 제시하고 있다. 中間時代의 意味가 創造生命의 完全한 開花발전에 있는가? 즉 Kuyper가 주장하듯이 그 시대가 文化的 프로그램의 完成에 있는가? 정말 종말이 오기前에 그것이 完成되어야 할 프로그램인가?

정말 스킬더가 말하듯이 알파가 그리스도 사역에 의해 오메가로 연결되며, 창조의 아침에 分配된 才能들이 마지막때에 이루어지는가 하는 문제가 제기된다. 이에 대해 Douma교수는 벤후 3장, 살전 2, 마 24 : 14등을 인용하면서 이期間은 오히려 罪人們에게 悔改를 주기위한福音伝播를 하는 하나님의 참으시는 기간이라는 것이다. 여기에 Douma교수는 Berkouwer의 中間時代의 意味에 무겁게 의존하고 있다 그는 마28 : 20에 Berkouwer가 인용한 Cullmann의 말을 인용한다. “이 중간시대에 정확히 일어 나야만 하고 또한 이 시대에 그 의미를 부여하는 선교에 대한 終末論의 성격에 대한 分明한 言及이다”고 하고 있다. (Eine Klare Anspielung auf den endzeitlichen

Charakter der Mission die eben grade in der gegenwärtigen zwischenzeit stotzu finden hat und diesser ihren sinn gibt p. 347) 그래서 Douma는 이 시대의 의미를 복음 전파에 그 역할을 두고 있는 것이다.

다음으로 제기된 질문은 오늘날의 기존의 文化가 미래의 새땅을 위해 어떤 관련이 있으며 어떤 生産的 要表가 될 것인가? 이점에 대해서 Douma교수는 계21 : 24 - 26, 벤후 3 : 5 - 13, 계14 : 13을 중심으로 고찰하고 있다. 이런 귀절들에서 Kuyper가 주장하는 것은 일반은총의 優秀들의 形體(Vormen)는 남지 않겠으나 이 모든 것들의 근원적인 것, 본질(Kierme)은 새로운 형태를 받아 하나님 王國의 영광과 거룩한 조화를 이루게 될 것이라고 한다. 스킬더는 이런것이 “지금 오늘에”(Nu, in deze tijd) 重生된 신자들에 의해 이루어진다고 한다. (적어도 Douma가 스킬더를 보는 태도로는) 이에 反對하여 Douma 교수는 베드로 후서 3장에 나타나는 “풀어 진다”(10절), “불에 탄다”(12절), “녹아 진다”(12절) 말들에서 舊世界(文化를 포함해서)의 全的解体(de totale ontbinding van de oude wereld)로 본다. 그리고 계14 : 13의 “너희 行한 일이 따름이니라”는 말도 오직 신자들의 일(예컨대 믿음, 사랑, 산회)이지 文化라는 말에 포함될 일이 아니라고 한다. 이런 사람들이 文化를 輕視하는 것이 아니라 단지 말하는 강조점이 다를 뿐이라고 한다. 종말이 오기 전에 하나님이 부여한 文化的 프로그램을 다 완성해야 하는 그런것이 아니고 그리스도의 복음이 아직 완전히 전파되지 않고 그리스도의 재림이 남아 있는한 억울수 있을 정도의 노동이면 죽하다고 한다. “일하기 싫거든 먹지 말라”(딤후 3 : 10)는 말씀이 文化的 프로그램의 완성에서 나오는 말이 아니고 복음전파의 관점에서 하는 말이라고 한다. 곧 “외인을 대하여 단정히 행하고 또한 아무 궁핍함이 없게 하려는 (살전 4 : 12) 의미”에서다. 여기서 Douma가 강조하려는 것은 여기 중간시대에 사는 신자는 “외국인과 나그네”로 세상에 있어 그리스도를 위하여 문화세계를 정복하려는 원대한 계획을 수립 할 수 없다는 것이다. 왜냐면 그것은 신자가 세상에 의해 도리어 정복당하는 결과가 되기 때문이라고 한다. (p. 353)이 나그네 성에 대해서 Douma는 칼빈의 전통을 이어받는 H. Mijerink(외국인과 유산)의 말을 따르고 있다. 칼

빈은 말하기를 “우리가 오직 세상을 통과해야 한다면, 우리는 의심할 것 없이 우리의 여행을 오히려 자체시키는 것 보다 도와주는 정도의 물질들(축복들)을 사용해야만 한다”(강요III 10: 1)고 한다. 칼빈의 사고에는 이 세상에서 신자의 순례生活 나그네성이 핵심이라고 한다. Mijerink는 아브라함도, 다윗도(시 39) 이스라엘 백성들도(히11장) 다 나그네였음을 강조하고 있다. 이 나그네성에 몇 가지 특성을 Douma 교수는 주고 있다.

첫째로 : 신자라고 하면 그는 세상에서 (*εκ τοῦ κόσμου*) 나지 않고, 하나님께로 (*εκ τοῦ θεοῦ*) 난 자들이다. 또한 위로 부터 난 자들 (*ανωθενέντηθνατι*)이다. 이들은 나그네성을 그 본질로 하고 있으며, 이것이 이를 생활의 비밀이다. 이들은 하늘에 시민권을 가지므로(빌 3: 20), 세상과는 대립관계(antithesis)에서 있다. 이 나그네들이 이 대립관계를 추구한 것은 아니지만, 그저 그렇게 받을 수 밖에 없었다.

“오직 너희는 그리스도를 이같이 배우지 아니하였느니라”(엡 4: 20)고 하므로써 신자와 세상 사람들 간의 출처도 다르고 생각도 마음 가짐도 다르고, 무어니해도 다르다. 그러기에 신자라고 하면 그들 생애가 이 나그네성을 특징으로 하고 있다고 하겠다.

둘째 : 나그네라고 해서 신자의 생활이 세상을 천시(賤視)하고 등지는 것은 아니다. 교회사적으로 볼 때 이런 생활을 하는 예가 허락했다. 일찌기 세상과는 결별해서 깨끗하게 살겠다고 나무 끝에 보금자리를 짓고 사는 것과 같은 금욕주의자들이 있는가하면, 종교개혁 당시에는 재세례파 무리들이 세상을 멸시하며 등졌다. 그러나 이들은 우리가 고백하는 나그네성을 잘못 알고 그러한 것이다. 우리는 나그네이기는 하나 세상 안에 살고 있다. 그리스도가 이 세상에서 통치하시고 그리스도께서 우리에게 사명을 주신 바로 이 세상이다. 나그네성을 절실히 고백하는 자는 세상을 도피해 가는 일은 안한다. 우리가 아직은 본향에 있지 않지만 우리가 있을 자리에 있는 것이다. 만국에 복음 전파가 되어야만 하고 그리스도 교회가 아직 완전히 하나님 모여지지 아니했다.

신자라고 하면 이러한 사명을 이루도록 부름을 받고 있는 것이다. 우리 하나님은 지금도 옛것에서 새로운 인간상을 만들기 위해 범우주적(Cosmic) 구속 운동에 오늘도 분주하고 계심을 명심해야겠다. 예수님은 내 아버지께서 오늘도 일하시니 나도 일하노라

고 하셨다.

셋째 : 세상에 대한 우리의 소명을 보다 적극적으로 나타내야만 한다고 하겠다. 너희는 땅의 소금이요 세상의 빛이다”(마 5: 13)고 하였으니 복음이 집되어지는 곳에 정치, 경제, 사회, 문화생활에 구원과 변혁이 가져와 지도록 영향력을 미쳐야겠다. 교회가 다시는 카타콤 생활로 돌아갈 수는 없다. 그래서 우리의 생활은 “순례자의 생활”이라기보다는 “나그네성의 생활”이라 함이 더욱 타당하다고 보아진다. 칼빈은 우리의 생애를 “순례자의 여행”으로 표현 하지만, 순례자는 세상을 스쳐 바삐 지나쳐 가므로 세상과 접촉함이 적다. 성경에 어디에도 “영원을 향한 순례여행”이란 표현은 없다. 오히려 “거주하는 나그네(겔 36: 20)로 표현하고 있다.

넷째 : 우리가 세상에서 아무리 열심히 일해도 우리가 나그네임을 잊지 말아야겠다. 우리가 여전히 광야교회에서 살고 있음을 잊지 말아야겠다(계12장). 이 세상에 그 어느 하나를 두고 그리스도께서 이 모든 것이 내것이라고 말씀 하시지 않는 것이 어디 있으며 또한 만물이 다 너희 것임이라고 그리스도께서 우리에게 말기지 않는 것이 어디 있는가? 크리스챤 문화, 크리스챤 과학과 예술, 크리스챤 영화, 크리스챤 약학과 의학, 크리스챤 댄스며 교제, 모두들 우리들의 것이다. 하나님이 주신 세계를 만족하고 거야 하리라 정복해야 할 것이다.

그러나 우리가 진작 현실에 부딪힐 때에 많은 난경과 어려움을 겪는 것이 우리들의 생활경이다. 왜냐하면 죄가 세상에 있기 때문이다. 여기서 오는 낙단과 실의와 좌절감이 생긴다. 그러기에 우리의 소이 오늘에서 다 진(盡)하고 이것만이 전부라고 한다면 우리 같이 더 불쌍한 자가 어디 있겠는가? (고전 19: 19).

이려므로 그리스도는 자기 제자들에게 “내가 세상을 이기었다”는 말씀 바로앞에 “세상에서는 너희가 당한다”(요16: 33)고 한다. 세상에서는 환난과 궁핍과 수난을 당한다. 어찌 종이 상전보다 더 나은 세상을 바라겠는가? 이것이 외국인과 나그네된 우리가 당하는 현실이다. (히11: 19) 그러나 이 나그네성에 자유와 기쁨과 만족이 없는 것은 아니다. 왜냐면 하늘의 시민권을 우리가 갖고 있기 때문이다. (빌 3: 20) 그리고 우리의 계획은 미래 지향적(指向的)인 하늘의 것이 되어야 한다. 그리스도를 위해 세상을 정

복한다는 원대한 계획들이 되려 신자들이 세상에 의해 정복당해서는 안된다. 이 나그네성을 우리의 계획과 생활에 가져야 한다. 그렇지 않을 때에는 세속화 되며 그 속도가 가속화 되어 간다.

다섯째 : 만물을 유산으로 받은 신자는 아무리 어렵고 역경이 있다해도, 하나님과 그리스도께서 구속 사업하시는 그 사랑의 넓이와 깊이를 아는 하나님 사랑에 강권함을 받아 주님은 찬양해야 겠습니다(엡 3: 8) 온 세상에 영광스런 주의 이름을 높혀야 겠습니다. 이 세상에 살면서 먹고, 기도하고 일하며 (ara et labora), 하나님의 사랑을 찬양해야겠습니다. 어려움 없고, 눈물 없는 새 땅 내 “본향”으로 자리를 잡은 이 나그네는 만족하고 찬양하고, 어려움이 있을 때에도 “주 예수여 오시옵소서”(maranatha.)라는 성취를 대망(待望)해야겠습니다.

3. 역사의 의미는?

우리는 스킬더와 다우마에게서 분명한 차이를 본다. 스킬더는 태초 낙원에 처해 있었던 상태를 매우 강조하고 있다. 그가, 인간이 하나님의 형상임을 강조해서, 인간이 어떤 資質에서, 또한 어떠한 법주에서 일어 맡겨졌음을 서술하는 일은 그 文化的使命을 강조하기 위한 것이다. 또한 스킬더의 사상에 있어서 하나님과 하나님의 진노, 선택과 유기등을 유비시키는 가운데 하나님의 왕국의 핵심이 주의 교회라는 것을 강조해서 그 文化的使命이 일반은 충보다는 당연히 해야하는 일반명령이며 原命령(Oer-mandaat)임을 더욱 부각시키는 것이다. 이렇게 하는 것은 그 당시 들어오기 시작한 新正統主義 사상에 反對하여 창세기 초두역사들을 事実의in 것으로 보고 그 명령을 오늘에도 그대로 적용시키는 작업이다.

그에게는 신정통주의에서 말하는 원역사니 종말역사니 하는 것들을 다 明非歷史의in 것들로 받아졌다.

바꾸어 말하면 스킬더는 Barth적인 신학 즉 인간 역사와 구원 역사의 不連続性을 말하는 것에 反해, 스킬더는 하나님의 일을 하나의 역사 안에서, 그 연속성을 강조하는 것이었다. 그러므로 창세기의 文化的 사명이 오늘에도 예수 그리스도 안에서 회복된 이상 인간이 해야 할 임무라는 것이다. 모든 것이 시작(본래)의 관점에서 보려는 태도다(예전대 결혼, 명세 등) 마지막 종말도 중간시대는 다 그 시작의 법과 빛에서 봐야 하며 특정 지위져야 한다고 한다. 여기에 복음전파가除外되는 것이 아니라 전도를 통해서

세상 시작의 절대규범을 갖고 있는 그리스도와 대결시키는 것으로 본다. 이렇게 스킬더는 始作(原形)과 역사의 전체성에 의도를 두고 하나님의 주권하에서 현대의 문화生活을 강조하고 있다. 따라서 이번 文化的 사명의 빛에서 성경퀴절들을 우주적으로 해석하는 일은 놀랍지 않다. 반면에 다우마는 이러한 歷史的構造(frame)를 의식하고 한 것은 아니지만 중간시대의 정조며 내용에 더욱 관심을 기울이는 데서 “나그네성”(Vreemde-lingschap)을 더욱 강조하고 있는 것이다.

이러한 다우마교수의 입장이 같은 개혁파 교단의 사람들에게 상당한 反論을 일으켰던 것이다. 더욱이 스킬더 전통을 이어받고 교육받은 생도가 그 전통을 비판하면서 나올때 더욱 민감하였다 것이다. 한마디로 다우마교수는 신자의 文化的使命을 경시하는 것이 아니나는 의문을 제기했던 것이다. J. 캄파이어스 교수 같은 이는 다우마교수가 중간시대의 의미(물론 신약에 많이 나타나지만)를 Berkouwer의 교의학에서 빌려온 것을 신랄히 비판한다. Berkouwer가 의도적으로 역사의 전체성에 대해서는 별로 관심 않고, 중간시대의 개념을 특별한 주제로 삼는 것은 전술한 바와 같이 Barth적 신학이 도사리고 있다고 까지 비판했던 것이다. 이에 대해서 다우마 교수는 논문이 나온 약 2년 후에 다시 “문화와 나그네성”이란 주제로 답변을 하지 않을 수 없었던 것이다. (우리 도서관에는 이 답변이 부록으로 있는 그의 논문이 있다) 다우마 교수는 답변하기를 자기는 문화를 경시하는 것이 아니라 단지 강조점의 차이라는 것이다.

자기 역시 캄파이어스 교수가 인정하듯이 “오신 주님의 통치에 있는 生, 그리스도인의 생에 대한 사랑과 소명을 믿는”자라고 자부한다. 이런 강조점의 차 이를 갖고, 그는 캄파이어스 교수에게 自重을 요청하고 있다. 1935년 스킬더 교수가 “천국론(Wat is de henel)”에서 카이퍼의 일반 은총론을 반박할 때 “내용보다는 언어 선택 문제며 방법론 문제”라고 했지만, 역사는 결국 교회분열에까지 이른 사실을 상기시키고 있다. 또한 Barth적 도식이 아니나는 비평에 대해서는 자기는 카이퍼와 스킬더를 비교 대조시키고 있었지. 바르트와 스킬더를 대조한 것은 아니라고 한다. 文化的 사명을 말할 때 카이퍼는 영원한 하나님의 도모(예정론)에서 스kil더는 창조에서 생각하는 것은 다르지만 둘다 종말이 오기 前에 이루어야

한다는 그런 사명, 곧 노력의 총체며 또한 하나님에 속한 인간성 총체에 이르게 하는, 세상을 발전시키는 (Procesmatig te winnen arbeidstaal von bet Gode toekehorende mensheidstotaal). 文化的 使命은 성경에 찾아 볼수 없다고 한다. 그리스도가 오시면 처음의 규범들을 대변시킨다고 하지만 그렇지 않은 경우도 있다고 한다. (딤전 2:15, 고전 7) (이점은 필자가 볼때는 약한 반론이다) 그리고 신약은 그리스도를 역사의 中心으로 文化的 사명을 수행하는 자로 말하지 않고 복음 전파의 中心으로 말한다는 것이다. 어쨌든 다우마 교수는 나그네성을 강조하고 있는 것이다. 이 세상은 비참의 계곡이니生涯는 날마다 죽는 것 외에 다른 것이 아니라고 한다. 여기서 복음으로重生되어 천도에 진력할 때 文化的 소산도 풍성히 따라온다는 것이다.

마지막으로 필자의 의견을 제시하므로 본 논문을 끝맺고자 한다. 우리는 죄 많은 조상의 유산을 갖고 있다. 유독히 시기와 생활과 심한 社會 속에 살고 있

⇒〈19페이지에서 계속〉

세계로 도피하고자 하는 기독교로 하여금 世界史의 미래의 次元을 분명히 認識하게 하므로서 이 세계에 대한 기독교의 관심과 책임을 환기시키고자 한 시도였다.

그래서 몰트만은 신앙을 希望으로, 그리스도인을 社會改革의 투사로, 教會를 脱出共同體(Exodus Gemeinde)로 표시한 것이다.

오늘날 그의 終末論의 신학이 각광을 받는 이유가 여기에 있다. 그로부터 혁명의 신학, 정치신학 그리고 해방신학적 전기가 마련된 것도 지극히 당연한 論理的인 귀결이다.

4. 결 론

이상에서 우리는 19C 자유주의 신학자들의 神國觀에 기초한 당시의 終末論 이해에 관한 바이스와 슈바이처의 새로운 이해로부터 시작하여 바르트와 불트만등의 변증법적 신학자들, 그리고 1964년에 출간된 희망의 신학으로 널리 알려진 몰트만에 이르기까지의 終末論 이해의 몇 가지 유형들을 살펴 보았다.

바르트의 先驗的 主觀性的 신학은 종말론을 초월적으로 이해하므로(非歷史化시킴으로) 歷史를 상실했고 불트만의 實存論의 신학은 終末을 주관적으로

다. 단 이미 건설된 서구 文化社會에서는 보다 나은, 풍요사회 이상향을 그리며 文化的 사명을 강조하¹⁾ 만 이것들은 헛된 욕망에 지나지 않는 것처럼 보인다. 예수 그리스도의 은혜에 강조하지 않는 오늘의 신(新) 칼빈주의 논란들도 우리는 듣고 있는 것이다. 또한 오늘날 많은 희망을 약속하는 듯한 현대 학의 소리에 귀를 기울이다가는 오히려 우리의 生의 진수를 잊을까 염려되기도 한다.

헨리 반틸의 책 “칼빈주의 문화관”을 번역한 이삼박사님의 역사 서문에 “오늘 보수주의 기독교자들이 문화면을 등한시하는 잘못된 경향이 있는데, 하면 자유주의 기독신자들은 문화면에 위주하여 그 본적인 신앙이 확립되어 있지 않는 경향이 많다”고 한 말은 균형잡힌 신자의 생활을 강조한다고 본다. 이렇게 우리에게 맡겨진 사명을 自覺할 때, 우리 위에서부터 오는 하나님의 음성(성령)에 귀를 기울여면서 나그네 생활에 安住를 찾고 싶은 것이다.

파악하므로 世界史의 地平을 상신했다. 또 이들의 학이 現實의 문제를 진지하게 취급할 수 없다는 각에서 생겨났던 역사의 신학은 默示文学의 보편의 地平을 염으로 해서 세계사의 地平을 회복하려 했으나 이것은 인간편에선 역사철학에 지나지 않는 고 보았기에 몰트만은 이를 모두의 약점을 보완하는 새로운 종말론을 주장하게 된 것이다.

그러므로 몰트만의 신학과 종교론을 이해하기 위해서는 적어도 바이스 이래로 논구된 각이한 신학과 학파들의 啓示 이해와 歷史 이해, 곧 終末論가 우선되어야 하는 것이다.

終末論은 그리스도의 실재성을 불트만이 행했던처럼 가치론적으로만 정의될 것이 아니요, 또 신학자들처럼 초월적으로만 규정될 것이 아니라 들판의 해석처럼 時間의 未來性和 終局性에 의해서도 역시 규명되어야 한다. 그 이유는 만일 우리가 종말론의 시간적 次元을 제거 시킨다면 그것은 하나님의 主權이 역사의 미래를 장악하고 있는 그 관계의 주님과 미래와의 관계를 부정하는 것이 되기 때문이다. 처음과 마지막이요 알파와 오메타의 그리스도는 개인의 實存과 世界歷史 그리고 그 발전의 神國과 그 미래의 終末을 통치하시고 계시는 분이시다.

現代神學의 終末論 理解

– J. Weiss에서 J. Moltmann까지 –

이상규 (대학부 교수)

chichte der Leben-Jesu-Forschung²⁾로부터 시작되었다. 이 두 研究는 자유주의 신학자들이 근거로 삼고 서 있는 思想의 기초를 산산히 부서버린 획기적인 작품이 되었다. 바이스는 하나님의 나라는 인간이 실현시켜야 할 윤리적인 가치의 王國으로 内在的인 天國이 아니고 하나님의 主權의 行為로 말미암아 彼岸으로부터 이 세상으로 들어오는 은사라고 하였다. 그래서 Weiss는 “예수가 이해한 대로 본다면 하나님의 나라는 이 세상과 전혀 반대되는 단적으로 超世界的인 것이다… 이 관념이 지니고 있는 근원적으로 「종말론적 - 聖書文学的」인 뜻을 벗겨 버리고 그 관념을 「宗教的 - 倫理的」으로 적용시킨 近世神學은 정당성이 없다”³⁾고 비판했다.

즉 바이스는 그의 장인이었던 리츨의 神國見解는 内世界的(innerweltlich), 一元論的(monistisch), 倫理的(ethisch)으로合理화된 것이라고 비판하고 神國은 超越的(transzendent)이며 二元論的(dualistisch)이고 宗教的(religiös)으로서 유대교적 聖書文學의 終末論에 의해 규정되어야 한다고 주장했다.⁴⁾ 확실히 리츨의 神國見解는 新約聖經의 아기 보다는 칸트적이며 非終末論의였다.

終末에 대한 이 새로운 이해는 슈바이처에게서 더욱 분명히 표명되었다. 슈바이처는 예수의 神國說에는 철저히 후기 유대교의 聖書 文學사상의 특색을 지니고 있다는 것이다. 이 점에 있어서 바이스와 슈바이처는 동일하다. 그러나 슈바이처에게는 하나님의 나라가 内在的인 것으로 남아 있었다. 초월적인 神의 行為가 매우 가까이 왔다는 신약의 기대를 그는歷

1) “現代改新教神學”的‘現代’의 구획은 보통 Schleiermacher에게 두나 여기서는 20C 초연 J. Weiss와 A. Schweitzer에 의해 終末論의 중요성이 논의된 이후를 의미한다.

2) Weiss, Johannes, Die predigt von Reiche Gottes, 1982, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, S. 49f. Heinrich ott(김광식역), 神學解題(한국신학연구소, 1974) p. 423에서重引

3) Weiss, Die Idee des Reiches in der Theologie(1901), p. 111
C. C. Berkouwer, The Return of Christ, p. 26에서重引

史가 흐름에 따라 납아버린 時代의 제약을 받는 관념으로 보았던 것이다. 그래서 슈바이처와 그의 주종자들인 베르너(Martin Werner)와 부리(Fritz Buri)는 기대하던 종말이 임하지 않았기 때문에 終末論 그 자체가 역사의 진행과정 앞에서 무효화되어 왔다고 결론짓고 있다. 어떻든 종말론에 관한 이 새로운 이해는 19C 자유주의 신학의 신약이해에 근본적인 변화를 가져온 것이다. 이 새로운研究가 神學史의 중대한意義를 지니는 것은 終末論研究뿐만 아니라 당시의 신학적 권위자인 리츨의 예수 이해를 정면 공격한 것이었다.

終末論에 대한 새로운 이해가 가져온 또 하나의 결과는 教理學에 있어서의 終末論의 위치를 생신한 점이다. 종말론이란 최후의 것들(Die Letzen Dinge)에 관한 教理다. 좀 더 정확히 말하면 우리가 알고 있는 세계가 그 끝에 도달하게 되는 그러한 사건의 教理다. 따라서 이것은 세계의 끝에 관한 教理(the doctrine of the last thing)로서 전통적으로 종말론은 現代에 까지 教義學 항목 배열의 맨 마지막 장에 첨가시켜 놓았다.

말하자면 그것은 앞에서 논의해온 内容과 관련성도 없이 단지 조직신학 마지막 부분에서 부록처럼 취급되어 온 것이다. 그러던 것이 오늘의 教義學은 終末論의 위치를 생신하고 있다. 現代의 신학자들의 일반적 意見은 이제 終末論이 하나의 신학 체계로서 혹은 미래를 관망하는 환상적 사색문제로서만 취급되는 無生命的인 장절(a bloodless chapter)일 수는 없다는 것이다.⁴⁾ 이제 모든 신학은 終末論으로부터 파고들지 않으면 안되게 되었는데 그것은 終末論이 現代의 차례로 보아서 ‘마지막 사건’들은 다를뿐 아니라 역사 実有的 意味에서 “궁극적인 일들”을 다른 것이다.⁵⁾

2. 現代神學에서의 終末論의 유형적 考察

終末論에 대한 새로운 이해는 19C 自由主義 神學者들의 神學 이해와 教義學에서의 終末論의 위치를 생신했지만 아주 근본적인 몇 가지 문제에서는 통

일된 의견을 찾아 볼 수 없다. 즉 新約에 나타난 終末思想의 性格과 그 발전상태에 대해서, 그리고 歷史와 終末의 상호 관계성 곧 神國은 이미 實現되었는가 아니면 時間의 終局인 미래에 실현될 것인가 하는 문제들이다. 우리가 20C 프로테스탄트 신학에 나타난 終末論의 역사를 개관할 때 이상과 같은 각종 질문들이 대두 되었고 종말론과 역사문제⁶⁾에 관련된 각異한 견해차로 말미암아 몇 가지 유형의 종말론이 나타났던 것이다. 代表的인 몇 가지 유형을 소개하면 다음과 같다.

① 철저종말론(Die Konsequente Eschatologie)

철저종말론은 앞서 언급했던 바이스와 슈바이처에 의해서 발전된 終末論으로서 예수의 神國說教는 철저히 후기 유대교의 亂事문학 사상의 특색을 지니고 있다는 것이다. 슈바이처는 바이스의 종말론의 주장을 일관하고 있고, 바이스가 예수의 說教에서 終末論을 찾음에 대하여 슈바이처는 예수의 生애에도 終末論의 구조를 찾고 있다.⁷⁾ 그러면 슈바이처는 예수의 生애를 어떻게 보았는가? 그는 예수가 그 時代의 종말론적 사상에 사로잡혔던 사람으로 이해하고, 終末論의 예수가 어떻게 自己가 처해있는 상황을 알며, 終末論의 생각으로 상황의 변화에 어떻게 대처했는가에 관심을 가졌다.

슈바이처는 이와같이 예수의 生애를 종말론적 관점에서 연구한 것이다. 즉 그에 의하면 예수는 神國到來가 임박하다고 믿었다는 것이다. 그래서 예수는 “하나님의 나라가 가까이 왔으니 회개하라”고 전파하고 단 이 神國到來의 맷세지를 전하도록 제자들을 파송했다는 것이다. 그러나 신국내림이 없자 예수 십자가에 죽음으로서 終末論의 사건들의 연쇄반응을 일으키려고 수나의 비밀을 말하게 되었다고 한다. 슈바이처가 예수가 신국대망에서 자신의 수난을 의도한 이유는 첫째로 세례요한의 죽음이다. 세례요한은 메시야의 앞에 온 엘리야로서 이 선구자의 수난은 默示文學의 終末論의 神國開始의 前兆로 보았기 때문이다. 그러나 신국의 내림이 없었다. 그래서 예수는 세례요한의 죽음과 같이 自己生命을 희생하여

4) Carl E. Braaten(채위역), 歷史와 解釈學, 대한기독교서회, 1973. p.210.

5) Ibid.

6) 이 분야의 책중에 Bultmann의 1955년 기포드 강연을 중심으로 엮은 Geschichte und Eschatologie(서남동 역, 歷史와 終末論, 대한기독교서회, 1968)가 좋은 안내서가 될 것이다.

7) 이근삼 “現代神學의 終末論理解” 論文集 제3집 (고려신학대학 출판부, 1974. 10) p.13

죽음으로서 신국의 도래를 의도했다는 것이다. 이렇게 볼때, “인자가 온 것은…自己 목숨을 끊은 사람의 대속물로 주려 합이니라”(막10:45)고 한 예수의 말씀도 이해할 수 있다는 것이다. 이렇게 해서 예수의 수난은 神國의 來臨을 의도한다는 뜻에서 예수의 수난의 비밀속에 神國의 비밀이 숨겨져 있다는 것이다. 예수는 십자가에 죽음으로 神國의 來臨을 強要하려 했으나 오늘날까지 神國은 오지 않았다. 결국 슈바이처에 있어서 再臨의 자연을 해결하기 위한 예수의 십자가의 죽음은 착각이었다는 결론이 되고 만다.

그는 예수의 십자가의 죽음을 默示文學의 終末論의 終焉으로 보므로 神國은 在內的인 것으로 남아 있었다. 이런 슈바이처의 철저 종말론은 아주 역설적인 것으로 그가 終末論의 歷史的方法을 주장하는 것은 그것으로 終末論의in 것으로 부터 해방시키려는 目的이 있었다.⁸⁾ 그는 예수의 終末論의 生의 異端을 부정적인 것으로 보지 않고 긍정적으로 해석한다. 즉 예수의 죽음으로 종말론이 없어졌다는 非終末論化(Enteschatalogisierung)를 주장한다. 그러므로 그는 예수와 初代教会의 종말론의 의미는 “生命에의 敬畏”(Ehrfurcht vor dem Leben)의 윤리로 해석되어야 한다고 주장했다. 그에게서 神國은 恩賜하기 보다는 課題(Aufgabe)였다고 할 수 있다.

② 實現된 終末論(the realized eschatology)

실현된 종말론이란 영국의 다드(C. H. Dadd) 등 일부 영국계 신학자들의 주장으로 철저 종말론과 대조적이다. 다드는 1935년에 쓴 神國譬喻(The parables of the kingdom)와 1938년에 쓴 使徒的 說教와 그 發展(The Apostolic preaching and its Development)을 出版함으로서 그의 종말론적 이해를 표명하기 시작했다. 다드는 19C 自中主義의 歷史的 예수研究가들의 입장과 같이 예수의 활동은 종말론을 제외하고는 이해할 수 없다는 슈바이처의 기본관점을 받아들이고 있지만 슈바이처와相反되는 견해는 주로 예수

의 설교 가운데서 神國의 出現에 관한 時間의 요소와 관계가 있다는 것이다. 다드는 예수의 종말론은 대망의 미래를 가르킨 것이 아니고 그 나라는 바로 그 자신의 생애와 教訓, 죽음과 부활 등에 있어서 實現된 것으로, 現在的으로 이해될 것이라고 강조하고 있다. 그러므로 예수의 모든 가르침과 활동은 바로 하나님나라의 實現 自體를 뜻한 것으로 본다. 즉 구속사에 있어서 절대적으로 결정적인 사건은 예수 그리스도로서 이미 이루어졌다는 것이다. 이러한 確信이 原始敎團을 낳았다는 것이다. 따라서 실현된 종말론에 있어서는 神國은 歷史안에 있는 것이 아니고 歷史를 넘어선 초월적인 것이다.

슈바이처와 다드의 현저한 차이점은, 슈바이처는 예수가 유대교적 默示文學의 미래종말론을 가지고 있었다고 주장하지만, 다드는 이것은 초대기독교 공동체에 의해 후에 도입된 것이라고 보는 점이다. 그래서 다드는 미래적인 것은 다 現實의 인 것으로 이해되어야 한다고 플라톤적 사고형식을 따라서 신국에 대한 모든 미래적인 언급을 마치 시간과 공간을 넘어선 초월적 또는 精神的 世界를 指向하는 양 해석하고 있는 것이다.⁹⁾

다드는 예수의 出現 자체와 그 나라의 도래를一致시킴으로서 亂事문학적 종말론 성격을 제거해 버린 것이다.¹⁰⁾

③ 초월적 혹은 先驗的 終末論(transzendentale Eschatologie)

敎義的분야에서 제1차 대전의 영향과 그것으로 말미암아 환기된 위기의식 때문에 終末論에 대한 이해가 새로운 관점으로 나타나기 시작했다. 칸트의 영향하에 있던 바르트(K. Barth)는 그의 로마서주석(1919)에서 종말의 기대를 教義學의 終章으로 파악하는데 반기를 들고 “뒤”(post)를 “넘어”(trans)로 바꾸어 생각하는 이른바 초월적 종말론 혹은 선협적 종말론을 내세운다.¹¹⁾ 바르트에게 있어서 終末論은 슈바이처가 말하는 예수의 時代思想이었던 유대敎의

8) 이근삼, op.cit., p.15.

9) Dadd, The Apostolic preaching and its Development, p.39

10) Carl E. Braaten, op.cit. p.214

11) C. H. Dadd가 그의 말년의 저술에서 그리스도사건에 이은 역사 곧 부활과 오순절사건 그리고 교회의 선교역사등의 의리를 인정하면서 그의 實現된 終末思想을 수정하고 있는 것은 의미심장한 일이다. (C. H. Dadd, The Coming of Christ Cambridge; The University press 1954. 참고)

12) 폴트만은 Barth의 이와같은 초월적 종말론은 신학적으로 그의 스승 헤르만(Hermann)의 영향으로 보기도 한다. (Moltmann, Theology of Hope, p.51) 또 초기의 Barth와 Bultmann의 계시이해를 지배하는 종말론 배후에는 kant의 ‘초월적 종말론’의 영향이 있다고 보고 있다. (Ibid., p.45)

독시문학적 終末論이나, 歷史研究 대상으로서의 古代思想의 한 형태가 아니고, 기독교의 性格的 규정이며 기독교 사상의 양식이 終末論이라는 것이다.

그러므로 바르트의 종말론의 위치는 연구대상에서 思想양식으로 변화를 가져온 것이다.¹³⁾

바르트에 있어서 중요한 신학적 論理는 “영원한 시간의 質的 차이”的 論理다. 時間은 永遠과 아무런 연속성이 없다. 그 사이에는 단절이 있다. 바르트는 神國과 來臨과 최후의 심판, 곧 終末은 시간과정의 그때 그때마다의 “지금이고” 시간과 시간사이, 곧 순간이라는 것이다. 시간과 永遠의 質的 차이, 全的相互排他가 그 특색이다. 바르트에게 있어서 終末이란 独시문학적 세계관에서와 같이 역사의 미래의 사건이 아니고 “永遠과 時間의 접점”이다. 그러므로 終末이란 결코 時間적 事件이 아니고 역사적 破局이나 우주적 파국과 같은 世界의 멸망이 아니다. 그것은 역사세계 밖에 있는 영원한 순간이다. 神의 永遠한 순간에 계속적으로 인간은 実存的 위치속에 살고 있는 것이 終末의 뜻이다. 이와같은 바르트의 終末 이해는 그의 변증법적 계시이해에 기초하고 있는 것이다. 우리는 바르트의 종말론을 역사속에 없는 終末, 곧 非歷史적 終末論이라고도 할 수 있다. 이상에

이상에서 살펴보았듯이 이전의 默示文学의 수평적 次元에서의 종말론은 바르트에 의하면 영원과 시간의 질적 변증법이라는 주직적 차원으로 바꾸어지고 만 것이다. 종말론을 시간과 영원과의 변증법적 관계에서 이해하는 바르트의 입장은 칸트적 이해이며 성경적이 아니다. 이런 사고형태는 성경에는 없으며 또 성경에서 말하는 미래가 성립되지도 않는다. 몰트만은 이러한 바르트의 이해를 희랍철학의 파르메니데스 (Parmenides)의 存在의 현현이라고 하고 “하나의 先驗의 主觀性의 神學”이라고 비판한다.¹⁴⁾

④ 実存論의 終末論

실존론적 종말론은 불트만 (R. Bultmann)을 중심으로 그의 제자들 (E. Fuchs, Bornkamm, G. Ebeling) 등의 입장이다. 불트만은 그의 恩師였던 바이스의 영향권하에

있었기 때문에 그의 終末論 이해는 종교사학파의 그것과 관련된 것이었다.¹⁵⁾ 그러나 그 후에 변증법적 신학과의 접촉으로 새로운 종말론 이해로 바꾸어졌다. 불트만이 변증법적 신학의 終末論과 결부되는 때는 칸트의 영향도 있었지만 하이데거의 철학적 영향이 있었다.

불트만의 신학에서 종말론은 客觀的 歷史의 終末로서의 미래성을 상실당하고 있다. 곧 그러한 역사의 終末은 신약성서가 独시문학적 神話論의 詩想에 따라 묘사한 것에 지나지 않는다는 것이다. 그래서 実存主義의 終末論은 終末論의 時間의 性格을 도외시하게 된 것이다. 自己自身이 하나의 궁극적으로 의미있는 결단을 해야만 한다고 생각한 바로 그 순간과 그 정황은 언제나 終末論의 것이라고 할 수 있다. 永生이란 바로 내가 받아가지고 있는 現在의 生命이고 심판은 지금 내가 처해있는 바로 그 위기이고 終末이란 당장에生死를 판가름해야 할 문제에 부딪친 바로 그 “순간” (Kairos) 혹은 그 異點이다.

신앙의 눈으로 보면 어느 순간이든지 간에 다 시간이 完成 (fullness of time) 되는 순간이라고 볼 수 있다는 것이다. 그래서 불트만은 終末은 인류 역사의 미래에 놓여있는 것이 아니고 나의 現実存에 있는 것이라고 한다.¹⁶⁾ 불트만은 예수 자신에게서 ‘實現된 終末論’을 볼 수 없고 예수의 說教가 인간을 결단의 상황으로 끌어냈다는 것에 의의를 줄 뿐이라고 한다.

또 終末論의 사건이 可視的인 세계를 하나의 우주적인 대재난으로 마감하는 그러한 사건으로 이해될 것이 아니라 “예수 그리스도는 終末論의 인 사건인 바 그것은 과거의 한 사실로서가 아니고 항상 선포되어 있어서 「지금 여기」 임재한다는 의미로서의 終末論의 사건이다.”¹⁷⁾라고 말한다. 곧 불트만은 独시문학적 미래 종말론을 배제하고 現在의 종말론을 주장하는 것이다.

슈바이처가 예수를 끝까지 默示文学의 終末論의 틀 속에서 이해하려고 한데 反하여 불트만은 예수의 선교속에 이미 独시문학적 종말론을 넘는 現在의 終末

論이 있으며 신약전체에 이르러 初代教会의 신앙에 근거한 새로운 종말론적 자각이 있었다고 한다. 前者가 예수의 종말론 속에 있는 영원한 의미를 부정하는데 반하여 後者, 불트만은 예수가 独시문학적 終末論을 이미 非神話化하여 終末을 世界史의 끝 또는 時間의 未来로 보지 않고 ‘決斷의 時間’으로 보아 終末論의 現在性을 강조했다.

다시 말하면 불트만은 초대교회의 再臨의 지연을 옛 종말론을 非終末論화하여 버리는 것으로 문제를 해결하려고 하지 않고 (Schweitzer, Martin Werner) 그것을 신앙실존의 자기 이해의 표현으로 非神話化함으로 새로운 종말론적 自覺에도 深化시켰다고 볼 수 있는 것이다.

여기서 終末論이란 意味의 개정을 요구하는 것이다. 불트만은 종말론을 각者の 現在에서의 실존적 만남으로 철저히 전환시켜 버렸고 신약의 미래적 성격을 가진 종말론은 인간실존의 가능성을 규정하는 카테고리도 非神話化되고 있는 것이다. 불트만은 世界史의 地平을 부인하고 하이데거를 따라서 개인 실존의 역사성 (Geschichtlichkeit)을 취한 것이다. 불트만에 있어서 역사의 意味는 항상 현재에 있다. 그리고 그 現在가 기독교 신앙에 의해서 終末論의 現在로서 파악될 때 歷史의 意味는 실현되는 것이다.¹⁸⁾

앞에서 고찰한 바와 같이 다드는 예수 그리스도에 있어서의 現在를 말하였으나 불트만은 ‘生存的’ 결단의 현재를 말한다. 불트만에 의하면 이와같은 불트만의 実存論의 종말론은 희랍철학의 로고스 (*λόγος*)의 현현이며 그렇기 때문에 불트만의 신학은 바르트의 그것¹⁹⁾과 마찬가지로 ‘선험적 주관성의 神學’이라고 비판한다.²⁰⁾ 이러한 불트만의 실존주의적 종말론은 객관적 역사의 종말로서의 미래성을 상실당하고 있다는 점을 유의할 필요가 있다.

⑤ 救贖史의 終末論

구속사적 종말론이란 예레미아스 (J. Jeremias), 퀸멜 (W. G. Kummel) 스타우퍼 (E. Stauffer) 그리고 쿨만 (O. Cullman) 등 구속사학파 신학자들의 입장이다.

1946년에 출판된 쿨만의 그리스도와 시간 (Christus und Zeit)는 신학계에 구원사 (Heilsgeschichte) 개념

을 새롭게 認識시키는 중요한 文獻이 되었을 뿐만 아니라 구속사적 종말론의 구조를 잘 나타내고 있다.

쿨만은 구원사와 종말론을 상호 대립관계로 생각한 것이 아니고 구원사적 관계에서 종말론을 봐야한다고 생각한다. 쿨만은 신약의 역사관을 과거에서 미래로 연결되는 神의 救援歷史의 線으로 보고 그 중심에 예수 그리스도의 来臨을 두고 있어, 現在는 그 내림과 終末의 재림과의 사이에 있기 때문에 헬라적 意味에서 現在의 시간과 무시간적인 영원을 대립시키는 것을 反對하고 現在도 과거와 미래와 함께 神의 경륜속에 있다고 보고 있다. 다시 말하면 종말을 終局史的으로 보려는 점이나 永遠을 無時間性 (Zeitlosigkeit)에서 아니고 끝없는 시간으로 시간과 동일선상에 놓고 보려는 점에서 그는 徹底 終末論과 비슷하지만 그의 救贖史의 終末論은 ‘승리의 날’ (V-day)이 종말이 아니라 그리스도에 의해서 이미 일어졌다는 점에서 그것과는 다르다.

승패를 결정하는決定의 인싸움은 이미 지났으므로 終末은 구속사의 종착점일 뿐이라는 것이다. 쿨만은 구속사적 관점에서 불트만의 지나친 主觀的 解석은 神國에 대한 미래에의 待望이 인간실존의 결단이라는 現在性속에 解消되어 미래의 性格을 상실했다고 비판한다. 그는 1965년에 출판한 歷史로서의 救援 (Heil als Geschichte)에서 구속사라는 객관적으로 설정된 역사없이 어떻게 사건없는 해석만으로 구원이 가능하겠는가라고 불트만의 신학에 정면도전한다. 불트만 신학을 성경적인 구속사적 종말론의 배제라고 크게 우려하여 그에게 도전한 그는 그 無批判的 現実主義 때문에 지나친 객관주의의 질을 달리고 있다고 하겠다.

3. 새로운 돌파구 (J. Moltmann의 종말론적 신학)

20C 후반기, 곧 1960년대에 접어 들면서 세계 신학계는 終末論에 대한 새로운 기운이 감돌기 시작했다. 이 시기에 와서는 神學의 분위기에도 많은 변화가 나타났다. 신학적 사고의 경향은 実存的이 아니고 歷史的이며, 주직적이 아니고 수평적이며, 現在

13) 이근삼 op. cit., p. 16

14) J. Moltmann, Theology of Hope, p. 50ff

15) 그래서 그의 최후의 종말론에 관한 논문 “Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des N. T.”는 종교사학파적인 종말론 견해를 보여준다.

16) R. Bultmann, Glauben und verstehen IV, verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 148 Carl E. Braaten, op. cit., p. 217

17) R. Bultmann(서남동역). 歷史와 終末論, 대한기독교서회, 1968, pp. 191 - 192

18) R. Bultmann, op. cit., p. 195

19) 초기 K. Barth의 로마서주석에 나타난 변증법적 종말론과 불트만의 실존주의적 종말론 사이에는 흡사한 가족과 같은 유사성이 있다. 그렇지만 Barth는 일종의 실존주의적, 형이상학적 시간관을 가졌다기 보다는 오히려 시간과 영원 사이의 변증법적 관계를 그 지배적 동기로 삼고 적어도 神中心의 초월적 영원관을 가지고 終末論을 다루고 있다는 점에서 다르다.

20) J. Moltmann, op. cit., p. 58f

의 아니고 未來的으로 변화되어가고 있었다.²¹⁾ 또 지금까지의 신학이 푸토레미적 우주에 기반을 둔 客觀的 教理의 신학이었고, 칸트 이후의 人格的 実存에 기반을 둔 초월적 주관론의 신학이었지만, 이 시기의 신학은 歷史的 存在論에 기반을 둔 소망과 行動의 신학이었다. 즉 신학의 기본 범주는 存在에서 実存으로 그리고 역사로, 그 기본 時相은 과거에서 現在로, 그리고 미래로 옮겨졌다고 할 수 있다.²²⁾ 이제 세계 신학계는 죽음과 無의 한계상황에 내던져진 인간의 絶望을 말하는 実存主義를 넘어서 미래의 소망을 말하려고 한다. 이를 중代表의인 사람은 독일 튜빙겐 대학교의 몰트만(Jürgen Moltmann)이며 그는 그의 희망의 神學(Theologie der Hoffnung)에서 이런 문제를 제기하고 있다. 몰트만은 파넨베르크(W. Pannenberg)와 더불어 두차례의 세계 大戰이 남기고 간 유럽의 절망적인 상황과 깊은 관계를 지니고 있다. 一次 大戰後 몰트만, 틸리히, 부른너, 고가르텐 알트하우스등은 종말을 현대적 사건으로 보고 현재 적 종말론을 주장하였으나, 몰트만과 파넨베르크등은 미래적 종말론을 말하고 있다. 저들은 바르트와 볼트만등에 의해 배제되었던 바이스와 슈바이처의 默示文學의 終末論을 새롭게 평가하고 미래 계기를 종말론에 살펴 보려고 하고 있다. 바이스 이후 새롭게 이해했던 종말론은 몰트만에게는 기독교 신학의 中 대요소중의 하나가 아니라 바로 신학을 해명해 가는 열쇠가 된 것이다. 終末論의 인面에서 보면 희망의 신학은 두개의 종말론의 형태를 거부했다. 하나는 볼트만의 실존론적 종말론이고 다른 하나는 이 세상과 이 땅을 중요하지 않게 취급하는 미래적 종말론의 형태이다.

몰트만은 이 양자는 오늘의 요구에 부응하는 신학적 응답이 될 수 없다고 본 것이다. 그래서 몰트만은 종말을 단순히 미래적인 것만으로 이해하는 것이 아니고 現在的인 곳으로도 이해한다.

목시문학이 말하는 세계의 초월적 終末은 예수 그

리스도와 함께 이미 시작되었으며 동시에 한 새로운 구원의 '약속'으로²³⁾ 주어져 있다는 것이다. 그것은 미래에 完成될 약속이지만 성령을 통하여 모든 피조물의 고난의 현장으로 앞당겨 들어와 실현된다. 위하여 모든 현실적인 제한성과 불완전성을 認識하게 하고 고통의 현실로 부터 自由롭게 하여 이 세계로 하여금 하나님의 미래를 지향하도록 열어 준다는 것이다. 그래서 終末은 이 세계로 하여금 그의 現在 상태속에 폐쇄되지 아니하고 오히려 이 상태를 넘어서 하나님의 미래를 支向하도록 하여주는 힘(the power of future), 즉 이 世界를 歷史化시키는 힘이다. 그러나 이것은 終末이 完全히 実現되었음을 의미하지 않는다. 終末은 歷史의 現在속으로 도래하지만 여전히 미래의 사전으로 남아 있다.

그러므로 종말은 現在性을 가지는 동시에 未來性을 가진다. 그것은 이미 왔지만 完全히 오지 않았다. 그것은 항상 오고 있는 도상에 있을 뿐이다. 만일 終末의 미래성이 없다면 세계는 그것을 역사화시키는 内의 紛거를 상실하게 되며 따라서 새로운 未来를 向한 과정, 즉 歷史(Saeculum)가 아니라 영원히 반복하는 질서(Kosmos)를 의미하게 된다. 그러나 종말은 現在속으로 앞당겨 오면서 同時に 歷史의 現在라는 完全히 다른 것, 새로운 것, 미래적인 것으로 존재한다.

그리하여 이 세계로 하여금 하나님의 基督教에서 예수 그리스도에서 약속하신 미래를 向한 歷史가 되게 하며, 이 세계가 아직 분명히 알지 못하는 새로운 하나님의 세계를 기다리고 希望하게 된다.

따라서 世界는 언제나 미래 지향적인 태도를 취하게 되며 미래에 대한 希望과 기다림이 그의 存在의 정을 형성한다는 것이다.²⁴⁾ 그래서 몰트만에게 있어서 終末論이란 것은 '기독교적 희망에 관한 이론'이라는 것이다.²⁵⁾ 그러므로 몰트만의 종말론적인 신학은 인간의 主觀的 内面性 속으로 도피하거나 피안의

<13페이지에서 계속> ⇒

21) 横稿, 몰트만의 신학에 관한 연구 (고신대학 대학원 석사학위 청구논문) p. 10 참고

22) 이와 같은 20C 후반기의 신학적 기류에 대한 척��한 표현은 moltmann 신학에 대한 Geertsema의 荷蘭 자유대학교 박사학위 청구논문, van Boren naar voren(From above to the front)에 잘 나타나 있다.

23) 몰트만은 '종말론'이란 표현을 거부했다. 왜냐하면 *λόγος*라는 用語는 常任하면서 규칙적으로 回帰하는 것에 관계된 것이라서 그것을 표현해 내지 못하기 때문이다라고 한다. 그래서 몰트만은 약속의 범주를 내놓는다. (Moltmann, Theology of Hope p. 42, H. Ott, Die Antwort des Glaubens p. 427).

24) Moltmann, op. cit., p. 19

25) Ibid., p. 33

時間과 終末

- 現代基督教思想家들의 見解를 中心으로 -

全光植 (神学研究科 三年)

한 묘사중 이 Esizkur神에 관한 마지막 句節은 "그이 밖에는 아무 神도 날의 정한 때를 알 수 없다오"²⁶⁾라고 한다. Esizkur은 時間의 神이며, 終末를 管掌하는 神이다. 그外에는 이 時間의 神秘와 終末을 수수께끼를 비롯 神들이 알지 못한다는 것이다.

人間은 時間가운데 習慣的으로 살고, 또 歷史의 存在者²⁷⁾이지만 時間に 對해서 熟考하고 深思하면, 우리는 곧 옛날 Auqustinus가 經驗하고 말한 것과 같은 困難에 到達하게 된다. 우리는 그의 「告白錄」에서 時間에 関해서 다음과 같이 쓴 것을 읽는다. Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim nescio. (만일 아무도 나에게 묻지 않으면 나는 그것을 잘 알고, 만일 누가 나에게 묻고 내가 그것을 說明할려고 하면 나는 그것을 모른다)²⁸⁾ 이 Auqustinus의 푸념은 分明 知識에 関한 主觀的 自覺마저도 拒否한 Gorgias의 淫底한 懷疑論과는 同質의 것이다.

이 句節을 引用하여 Edmund Husserl은 1905年內在的 時間의 意識에 関한 그의 構義를 開設하였다²⁹⁾ 그리고 Ludwig Wittgenstein은 그의 後期 代表作인 「Philosophische Bemerkungen」(1967)에서 이 Au-

【차례】

- I. 解題 : 形而上學의 물음과 歷史의 물음, 그리고 実存의 물음과 神學의 물음
- II. 現代基督教思想家들의 諸見解
 - 1. H. Dooyeweerd의 宇宙的 時間觀
 - 2. Karl Barth의 基督論의 時間觀
 - 3. Teilhard de Chardin의 進化論의 時間觀
 - 4. 李正勇의 易學의 時間觀
- III. 結語 : 時間과 終末에 대한 나의 思片

I. 解題

形而上學의 물음(die metaphysische Frage)과 歷史의 물음(die historische Frage), 그리고 実存의 물음(die existentialle Frage)과 神學의 물음(die theologische Frage).

時間(die Zeit)은 形而上學의 물음이며, 終末(die Ende)은 歷史의 물음이다. 그리고 時間과 終末은 둘다 実存의 물음인 同시에 神學의 물음이다.

古代 바벨론의 創世神話인 Enuma Elish Epic에는 Esizkur³⁰⁾이라는 神이 時間의 흐름과 날의 정한 때를主管한다고 하는데, 그 第七土板에 나오는 神들에 대

1) Esizkur神은 Enuma Elish Epic에 나오는 49神 가운데 45번째 神으로 그는 새로운 것을 창조하는 神이며, 기도의 집에서 높은 의자에 앉아 있는 神이다. 한편 第五土板을 보면 日月星辰을 지어서 순환케 한 神은 Marduk이라 한다. 한편 Heidel의 解說에 의하면 Esizkur神은 炎의 域에 구역인 Akkad, Elam, Subartu, 그리고 Anurru를創造한 神이라 한다. cf. Alexander Heidel, The Babylonian Genesis. The Story of Creation. 2nd (Chicago: The University of Chicago press, 1963), p. 58. 나의 생각으로는 논리적으로나 그것이 나온 연대로 볼때 Esizkur과 Ιησοῦς Χριστός를比較研究해 볼것이다. Marduk를 Nimrod에 比較하듯이 比較宗敎的觀點에서 볼때 Esizkur과 Ιησοῦς Χριστός를比較研究해 볼것이다. 우선 音韻論의 으로도 類似할 뿐 아니라, '기도의 집에 높은 보좌'에 있는 것과 또 새로운 것을 창조하는 神을 이 Esizkur라 할 때 그것은 하늘 우편 보좌에 앉으시며, 새하늘과 새땅을 聖徒를 위해 마련하시는 Jesus Christ의 事役과 近接한 性質의 것이기 때문이다.

2) 이 한글譯은 張一善氏의 訳을 취한 것이다. cf. 張一善, 旧約世界의 文學 (서울: 大韓基督教出版社, 1981) p. 342

3) 이것은 M. Heidegger의 区分에서 보이는것 같은 '存在(Sein)'과 '存在者(Seinendes)'에서 後者를 뜻하는게 아님. 단순히 '存在하는 者'라는 뜻이다.

4) St. Augustinus, The Confessions. 7rd. Trans. by F. J. S. Sheed (New York: Sheed & Ward, 1957) Book XI. Chap. XIV. p. 271

5) 이것은 후에 M. Heidegger에 의해 活字化된다. Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung vol. IX. (1928) 367ff.

gustinus의 立場에 서서 時間의 本質을 規明하는 데 대한 난감성을 表明했다.⁶⁾

여기서 Wittgenstein은 어디까지나 “말놀이”(Sprachspiel)理論에 根據하여 문제의 실마리를 풀어가고 있다.⁷⁾ “말이 제 걸질을 가면 스스로 自明하다. 時間이란 말이 使用될 때도 역시 그러하다”는 게 Wittgenstein의 어프로치이다. 이러한 日常言語哲学的 観点에서 이 時間의 本質을 本格적으로 規明해 볼려 했던 試圖는 Bernhard Welte에게서 보여진다.⁸⁾

그러나 그도 역시 마지막 項에 가서는 時間의 秘密이란 題下에 Augustinus의 見解에 깊은 同意를 하고 있다. 이렇게 時間은 永遠한 神秘요, 그 時間의 終末은 人類歷史上 끝없이 提起되는 과제였다. 이것은 人類가 對象과 主体에 대한 認識의 문이 떠졌을 때부터 내려온 永遠한 물음인 것이다. 사실 古代 華嚴哲學에서 自然哲學者들이 不變하는 本質인 아르케(arche)를 찾는 最初의 思想의 作業에는 어떻게 보면 變化의 要諦上根據가 되는 이 흐르는 歲月에 대한 끝없는 疑問이 提起되었다고 볼 수 있다. 그래서 우선 時間은 形而上學的 물음이고, 哲學的 물음이다.

Charles Angoff의 「Where did yesterday go?」라는 小品에 보면, Anne이란 두살짜리 어린 딸이 “아빠 「어제가」는 어디로 갔지 (Where did yesterday go, Daddy)?”하고 진지하게 묻는다. 이 “야릇하고 아름답고, 哲學的인 質問(the strange, beautiful, philosophical question)에 대해서主人公은 견딜 수 없는 서글픈 感情에 젖어自身도 内心으로 反問하고 있는 것이다. Pascal의 말처럼 우리가 制限당하면서도 그 위를 航海해야 하는 이 時間은 無限한 미스테리요, 그러기에 우리는 形而上學的 물음을 던지는 것이다. 이렇게 우리의 삶을 이 時間과 함께 꾸려야 하기 때문에, 또 이 形而上學的 물음은 歷史的 물음이 된다.

특히 이 時間의 終末은 우리에게 重大한 歷史의 물음이다. 왜 우리는 時間의 끝트머리라는, 어떻게 보면 悲劇的인 이런 歷史의 물음을 구태여 되물어야 하

는가? 그것은 어디까지나 歷史意識의 문이다. 具體적으로 言質한다면 危機的 歷史意識 때문이다. 人間의 意識은 現實의反映이라고 볼 때, 作今 우리가 갖고 있는 危機意識은 前世紀 콩도르세(Condorcet)의 유토피아적 환상⁹⁾이나 헤겔(Hegel)의 歷史的 옵티미즘(historical optimism)과 달리, 現代는 분명 누가 보더라도 Cosmos의 時代가 아니고 Chaos의 時代며 歷史의 페시미즘(historical pessimism)이支配의 이라는 事實을 가리켜 준다. 現代의 하늘에는 理性의 太陽이 아니라, 混亂과 悲劇의 景은 帳幕이 드리워져 있다. 그렇게 되므로 現代人の 危機의 歷史意識은 바로 終末意識과 直通하며, 그하기에 우리의 이 歷史의 물음은 무척 진지한 것이다.

이러한 歷史意識의 反映外에도, 이러한 終末과 時間의 論議는 聖經句節에서 종종 言及된 神學의 論議에 根據한 것이기도 하다. 그래서 時間과 終末은 바로 神學의 물음이다. 그것은 創造와 終末, 그 사이를 잇는 時間(엄밀한 意味로는 現世約 temporal)時間 그리고 그 次元을 넘어서는 永遠에 関한 神學의 물음이다. 이 물음에는 그리스도의 再臨과 來世에 대한 물음도 담겨져 있다.

이것은 우리에게 기쁨의 물음이고, 또 永遠한 所望에 대한 再確認이다. 그리고 이러한 물음에는 우리의 実存的 姿勢에 대한 答辯이 담겨져 있다. 그런 意味에서 ‘時間과 終末’은 実存的 물음이다. 특히 이러한 神學의 貧困으로 인해 実存的 空虛感을 느끼고 있는 現代世俗人에게는 이 問題는 重要한 実存的 물음이다. 우리는 聖經에서 바울의 信仰의 此世觀 및 來世觀이 그의 삶에決定的으로 重大한 影響을 주고 있음을 본다. 이렇게 볼 때 이 歲月에 관한 물음은 바로 삶에 대한 물음이며, 또한 그에 대한 答은 바로 삶에 대한 答이 되는 것이다.

그래서 나는 本稿에서 이 ‘時間과 終末’에 대해서 現代基督教思想家들의 諸見解를 中心으로 簡略히 論해 보고자 한다. 그런데 ‘終末’이라 할 때에는 ‘終

6) cf. Bernhard Welte, "Meditation über zeit" Theologische Quartalschrift, 151, Jahrgang 4 Quartalheft, 1971. Welte教授는 現在 Freiburg大學의 哲學教授로 있다.

7) C. A. van Peursem, Phenomenology and Analytical philosophy (現象學과 分析哲學) 孫鳳鑄訳(서울: 塔出版社, 1980) 第九章 參照. 여기서 van peursem은 Wittgenstein의 이러한 解決을 “現象學의 言語”를 通한 解決이라 한다. p. 122 ff.

8) B. Welte는 이런 観點에서 時間을 ①은폐된 時間, ②思惟하면서 開明된 時間 ③舜間으로 나누어 時間을 說明한다. op. cit.

9) B. Pascal, Pensées.

10) Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain (人間精神史素描) 1793. 參照

局(Finis)'이란 意味가 있고, 또 ‘目的(Telos)’이란 뜻이 있다. 나는 여기서 ‘目的’에 置重하여 聖經神學의 観點에서 論할려 하지 않고, ‘終局’이란 意味에 強調점을 두어 時間의 本質의 意味를 追求하여 形而上學의 어프로치에서 取扱하고자 한다. 그래서 나는 Weiss¹¹⁾와 Schweitzer¹²⁾, Bultmann¹³⁾과 Culmann¹⁴⁾ 그리고 Moltmann¹⁵⁾과 Pannenberg¹⁶⁾를 舉論하지 않고 Dooyeweerd와 Barth, Chardin과 李正勇을 抠했던 것이다. 하지만 마무리를 지으면서 다소 看過되는 意味의 물음을 중점으로 나의 부족한 見解를 張り해 볼려 한다.

II. 現代基督教思想家들의 諸見解

엄밀한 意味에서는 다소 誇張일지 모르나 現代神學의一般的傾向은 神論에 있어서 過去나 現在의 神이 아니라 未來(Not-yet-being)의 神을 말하려 하며 ‘위(above)’에 계시는 하나님이 아니라 ‘앞(ahead)’에 계시는 하나님을 말하려 한다고 여겨진다.¹⁷⁾ 이들은 한결같이 죽음과 無의 限界狀況에 被投된 人間의 絶望을 얘기하는 実存主義를 넘어서 未來의 所望을 있다.¹⁸⁾

11) Johannes Weiss는 그의 장인이었던 Ritschl의 神國을 世界內의 (innerweltlich), 一元論의 (monistish), 倫理的 (ethisch)으로合理화된 것이라고 批判하고 神國에 대한 예수의 説教(Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes) (1892)에서 神國은超越的(tranzeident), 二元論的(dualistic), 宗教的(religös)인 것이었다고 했다.

12) 所謂‘徹底의 終末論(Komsequente Eschatologie)’主唱者로 불리는 A. Schweitzer는 (예수와 初代教会의) 終末論을 道德意識을 위한 神話的 表現으로 보고, 이것의 意味는 ‘生命에의 敬畏(Ehrfurcht vor dem Leben)’의 倫理로 해석되어야 한다고 주장한다. moltmann은 이런 Schweitzer에 대해 “그에게서 終末論은 神學의으로나 哲學의으로 아무런 意味가 없다고 했다.” J. Moltmann, Theologie der Hoffnung(希望의 神學), 全景譯, 朴鳳鎮訳. (서울: 現代思想社), p. 46

13) Schweitzer가 終末論을 神話에서 보며 非終末論화했다면 R. Bultmann은 그것을 Kerygma에서 보며 非神話化하여 終末을 世界史의 끝이나 時間의 未來로 보자 않고 ‘決斷의 時間’으로 보아 終末論의 現在性을 강조했다.

14) O. Culmann은 Bultmann의 지나친 主觀的解釈은 神國에 대한 未來에의 待望을 人間 実存의 決斷이라는 現在性 속에 解消시키 버렸다고 하며, 終末을 教贊史(Heilsgeschichte)의 観點에서 본다. 그러나 그는 終末은 ‘勝利의 날’이 아니라 이미 그리스도에 의해 열어졌다라고 한다.

15) J. Moltmann은 Ernst Bloch의 ‘所望原理(Das Prinzip Hoffnung, 1959)’에서 未來의 存在論(Ontology of Not-yet-being), 所望의 在論을 배워, 終末을 神의 約束의 見地에서 보며, 그리스도의 復活이야말로 終末의 先取(Prolepsis)이며, 그것으로 미래에 대한 새 地平(New horizon)이 열렸다고 한다. 그러기에 나는 边鮮煥은 이가 ‘再終末論化(Re-eschatologizing)’으로 부르는 이 Moltmann의 終末論을 오히려 ‘開放的 終末論’이라고 指稱하는게 더 맞지 않아 생각한다.

16) W. Pannenberg는 그리스도의 復活속에 모든 人間의 終末이 先取된 것으로 보며, 歷史를 神의 間接的自己啓示로 보고 이 历史는 神의 約束을 通過하여 未來에서의 成就라는 目의를 向해 달린다고 한다. 그는 이른바 宇宙史의 終末論(Universalgeschichtlich Eschatologie)을 提唱한다.

17) 하지만 한편으로는 解放과 政治神學은 ‘만유위에(above all)’에 계시는 하나님을 말하며, 이 神의 超越性, 即 그의 絶對王權의 自由를 前面에 내세우면서 終末論의 復活信仰의 逆光線에서 歷史的 哲示를 照明할려고 한다. 반면에 祭祝와 기쁨의 神學은 ‘만유안에(in all)’에 계시는 神의 内在性을 強調하고 過程神學은 ‘만유를 통하여(through all)’ 일하시는 神의 過程性을 내세운다. cf. 엘 4 : 6. εἰς θεός καὶ πατήρ παντων, οὐ επὶ παντων, καὶ διὰ παντων, καὶ εν παντινούσιν.

18) H. Dooyeweerd와 그의 追從者들이 形成한 일단의 哲學에 대해선 여러 호칭이 있다. 이에 관해선 나의拙文“敎育學의 脈絡에서 본 Amsterdam哲學의 人間論”(釜山: 高麗神大 大學院 卒業論文, 1981) pp. 5 – 6을 參照하라.

19) 李正勇의 思想을 알기 위해선 그의 著作 「The I : A Christian Concept of man (New York: Philosophical Library, 1971)과 「Cosmic Religion」(同上社, 1973), 「The Principle of Changes : Understanding the I Ching in Theology of change」(Se caucus; University Books, 1971)等과 여러 緒論에 나온 그의 論文들을 參照하면 좋을 것이다. 그의 著作과 論文을 알기 위해선 그의 著作 「東洋의 神學 : 周易과 基督教」(서울: 韓國神學研究所, 1977) 496 – 498을 參照하라.

말하여 하며, 또한 世界解釈을 問題로 삼지 않고, 世界變革에 関心의 축점을 둔다. 그들에게 이어 ‘말씀 가운데 계신 하나님’은 사라진지 오래다.

이러한 終末論의 関心과 時間과 歷史에 대한 研究熱이 高潮되는 가을에, 本稿에서 抠한 四人の思想家들은 어떤 思想의 類似性이나 혹은 좋은 対比의 傾向이 있어서 舉論하는 게 아니라, 衆多한 現代基督教思想의 各異한 立場을 代表하는 것으로 여기어 抠한 것이다.

周知하다시피 Herman Dooyeweerd는 이른바 “宇宙的 観念哲學(De Wijbegeerde des Wetsidee)”¹⁹⁾ 이란基督教哲學을 提唱한 것이며, Karl Barth는 新正統主의(Neo-orthodoxy)의 代表格이고, Teilhard de Chardin은 進化論의 色彩를 강하게 띠며 過程神學(process theology)을 標榜하고 있고, 그리고 李正勇은 1955年에 渡美하여 周易을 中心으로 한 所謂“易의 神學(Theology of Change)”을 提唱한 이다. 李正勇은 現在 California University, Berkley Campus에서 이 易의 神學을 主題로 한 세미나를 主管하고 있다.²⁰⁾

1. Herman Dooyeweerd의 宇宙的 時間觀

Dooyeweerd와 Vollenhoven²⁰⁾ 主導한 所謂 'Amsterdam哲学'에 있어서 時間의 問題는 매우 重要한 비중을 차지한다. 이 哲學運動의 思想의 代辯誌라고 할 수 있는 「Philosophia Reformata」²¹⁾는 그것이 創刊되던 1936年度부터 継承적으로 時間의 問題에 많은 注心를 기우려 오고 있다. Dooyeweerd는 1936년과 40년대에 이 學術誌에 時間에 대해 두편의 論文을 내었고, 그 후 J. M. Spier(1953)²²⁾ K. J. Popma(1965)²³⁾ J. P. Mekkes(1971)²⁴⁾ 등이 그 나름대로 時間に 대한 著作을 내었다. 그리고 Vollenhoven이 Dooyeweerd時間觀의 問題點을 지적하며 小論文이 있다. (1968)²⁵⁾ Amsterdam哲学系列의 이러한 研究들은 대체로 Dooyeweerd의 時間觀에 대해서 많은 批判을 하면서도 어떤 代案을 提示하지 못하고, 또 体系的이고 깊이 있는 研究를 하지 못하고 있다.²⁶⁾

Dooyeweerd의 思想體系에 있어서 時間論은 매우 重要하다. 무엇보다 먼저 그의 記念碑의 著作인 「A New Critique of Theoretical Thought」 Vol. I의 第1章-第1項에서 '時間의 문제' (the problem of time)를 깊게 論議하는 것을 보아서 짐작할 수 있을 뿐 아니라,²⁷⁾ 심지어 Ronald H. Nash같은 이는 그의 世界觀 및 人間觀은 그의 '宇宙的 時間觀'에 照明하여서 論해야 한다고까지 했다.²⁸⁾

Kant는 時間을 空間과 같이 先驗的 直觀形式(a priori form of intuition)으로 보았지만, Dooyeweerd는 時空을 平面上에 두지 않았다. 空間은 宇宙의 法

領域(law spheres)의 한 局面(aspect)이지만 時間은 어떤 特殊한 局面이나 様式(mode)이 아니라고 한다.²⁹⁾ 오히려 모든 様式이 時間に 從屬하고 있고, 神은 時間속에 모든 被造物을 포함시켰다. 그래서 그는 '宇宙的 時間(Cosmic time)'이라고 한다. 宇宙는 모든局面에서 現世的 (或臨時-temporal)이고, 宇宙的 時間은 이 모든 様式을 通해서 흐르고 있다.³⁰⁾ 그는 宇宙時間을 prism에 비유하여, prism을 通過한 빛이 分散하여 아름다운 빛깔을 내는 것으로 說明한다. 그래서 宇宙時間은 特殊한 模式으로 각 様式을 비추고 있는데, 時間이 없이는 様式(modality)이 있을 수 없다. 어떤 實在의 様式이라도 時間을 超越할 수는 없으며, 時間은 모든 被造物을 에워 쌓고 있다. 數界 (Arithmetical or numerical sphere)에서는 時間이 数의 連續(succession)과 數列(the sequence)에 있어서 스스로를 表明하고, 空間界(Spatial sphere)에서는 同時性(Synchronization)을 나타내고,³¹⁾ 物理界(physical sphere)에서는 運動의 持続(the duration of motion)으로, 生物界(biological sphere)에서는 有機的 發展, 即 器官의 生長(Growth of the organism)으로, 心理界(psychological sphere)에서는 持続의 感情(the feeling of duration)으로, 分析界(analytical sphere)에서는 論理的의 前後順序 即, prius과 posterius로 나타나고, 歷史界(historical sphere)에서는 時代를, 語言界(linguistic sphere)에서는 象徵的 意味(Symbolical significance), 社會界(social sphere)에서는 個人差(place one man above another)

20) Philosophia Reformata는 칼빈주의 哲學協會(Vereniging voor Calvinistische Wijsbeerte)에서 發行하는 哲學學術誌이다. 이 協會는 Vollenhoven이 主導하여 結成한 基督敎哲學會이다.

21) J. M. Spier, *Een Inleiding tot de Wijsbeerte der Wetwetidee* (An Introduction to Christian Philosophy. Trans. by D. Freeman 서문역訳, 基督敎 哲學, (서울: 世宗文化社, 1971)

22) Klaas J. Popma, *Nadenken over de tijd*, Amsterdam, 1965

23) Johan P. Mekkes, *Radix, tijd en Kennen*, Amsterdam, 1971

24) D. H. Th. Vollenhoven, *Problemen van de tijd in onze Kring*, Amsterdam, 1968, 8 pp.

25) Hendrik Hart, "Problems of time: An Essay" The Idea of a Christian Philosophy (Essays in honour of D. H. Th. Vollenhoven) (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1973), p. 32

26) H. Dooyeweerd, A New Critique of Theoretical Thought. vol. I. (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing co. 1969). pp. 23ff.

27) Ronald H. Nash, Dooyeweerd and the Amsterdam Philosophy (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962), p. 29

28) 이에 대해 Samuel T. Wolfe같은 이는 Dooyeweerd에 있어서 時間은 空間과 더불어 '가장 기본적인 영역(the most basic Spheres)'이라 한다. 그는 數의 領域에다 時間을 대치시켰다. A Key to Dooyeweerd (Nutley: PRPC, 1978) p. 1

29) J. M. Spier, An Introduction to Christian Philosophy. (Nutley: The Craig press) 1953, p. 51.

30) H. Dooyeweerd, op. cit., II, pp. 102, 103 - "In Space the meaning of time is special simultaneity, not that of kinematic sucession."

31) Ibid. pp. 129 - 127. "同一한 動詞語幹에 附加하여 語尾變化를 하는 Indo-European語는 外의 時間(external time)의 抽象的 意味, 即過去, 現在, 未來를 指示하고 있다. 그러나 이것은 內的 質的 時間과는 区別해야 한다" to arrive "라는 動詞는 現在形이지만, 內容上, 完了時를 뜻한다. 即 到着하여 이제는 停止하여 있다는 말이다"

를, 經濟界(economic sphere)에서는 貸出現象(the phenomenon of rent)을, 審美界(Aesthetic sphere)에서는 持続(duration) 即, 어떤 小說이 끝마쳤지만 그 美的感覺이 계속 남는 것을 法則(juridical sphere)에서는 有效한 法的 時間이나 或은 強制執行을, 그리고 信仰界(pistical sphere)에서는 信者の 生活이 起伏(ups and downs)을 나타낸다.³²⁾ 이렇게 볼 때, 信仰의 機能도 超現世的(supertemporal)이지 못하고 現世的 性格을 지니고 있다. 이것은 信仰이 결국에 가서는 當된 對象에의 直面으로 代置되기 때문이다. 이래서 法領域을 水平線으로 보면 時間은 이 모든 領域을 直通하는 한 수직선으로 나타낼 수 있다. 각 様相의 中心觀念을 날출이라면 時間은 그 모든 様相의 씨줄이라 할 수 있다.³³⁾ 그런데 이러한 각 様相의 潛定的 多樣性 안에는 當정적인 모든 事物의 實性이 있는 것이다. 이-實性은 時間을超越해 있고, 當정적인 世界를 支配하며, 그리고 超現世的의 目的으로 向하도록 引導하며 하나님께 奉仕하도록 해 주시는 그리스도와 관계되어 있다. 이러한 時間觀念은 基督敎人の 生活에 特히 重要하다. 人間이 時間의 多樣性을超越하는 가운데 自己의 現世의 實存(temporal existence)을 한 焦点(a center)에 集中할 수 있다는 것을 알게 하기 때문이다. 이러한 超現世的 中心(super-temporal center)이 人間의 마음(heart)이다. 마음은 實存의 가장 깊은 中心이다. 이러한 人間의 마음은 두 世界에 살고 있다. 한편으로는 現世生活에 參與하고 다른 한편으로는 現世存在를 永遠界에集中한다. 이로써 우리는 現世의 萬象이 우리의 安息處가 못됨을 안다. 그러나 우리는 우리 教主 예수 그리스도의 永遠한 아버지 안에서 當된 安息을 누린다. 이러한 Dooyeweerd의 時間觀에 대해 여러 學者들이 많은 批判的 態度를 취하고 있는데, 대체적인 見解는 그의 概念定義가 微弱하고, 用語使用이 不分明하고, 따라서 그의 主張의 論理的妥當性이 결여되어 있는部分이 많다는 것이다. Spier는 Dooyeweerd의 見解를 잘 紹介하면서도 그의 超現世性(supertemporality)概念에 대한 비평의 評述를 쏟았다.³⁴⁾ Vollenhoven 역시 많은 異見을 보이고 있고,³⁵⁾ 가장 신랄하게 공격하는 이들은 Gordon H. Clark³⁶⁾과 John Frame³⁷⁾ Ronald Nash³⁸⁾ 이들이다. Dooyeweerd의 時間概念을 Kant보다도 못하다고 한 Clark은 그의 言語가 新正統主義者들의 言語라 했다.³⁹⁾ Clark는 또 Dooyeweerd의 時間觀으로 聖經의 歷史의 事實의 真理를 主張할 수 있겠느냐고 묻는다. 사실 Clark의 主張대로 Dooyeweerd에게 있어서는 時間秩序의 連續的 関係(過去, 現在, 未來)와 實際的 持續性(factual duration)을 区分해야 한다. 그러나 Dooyeweerd는 아무데서도 이것들을 定義하지 않고 있다. 前者에 있어서 歷史가 云謂될 수 있다. 그리고 聖經의 主場에서 보는 歷史의 終末을 論할 수 있다. Dooyeweerd는 時間의 終末의局面(eschatological aspect)을 歷史의 言語으로 보지 않는다. 여기서 '局面'이란 用語도 애매하지만 하여튼 그는 宇宙의 時間의 終末의局面은 宇宙의 現世의 制限을 넘어서(beyond the cosmic temporal limits) 있음을 알게 하는 것이라고 한다. 그것은 信仰안에서 宇宙의 時間이 갖는 그것 自體의 制限의局面(limiting aspects)이라는 것이다.⁴⁰⁾ 이래서 終末이란 歷史 가운데서 일어나는 것이 아니라 信仰 가운데서 일어나는 것이라는 데 대해, Clark는 그렇다면 「歷史란 무엇이란 말이냐?」고 反問하면서, Dooyeweerd의 見解는 聖經 속에 나타나는 隨落이나 十字架事件도 非歷史的으로 볼 위험이 있다고 했다.⁴¹⁾

32) J. M. Spier, op. cit., p. 52

33) J. M. Spier, What is Calvinistic Philosophy? 金南植訳 칼빈주어철학(서울: 세종문화사, 1971) p. 43.

34) H. Hart, op. cit., p. 32

35) 時間에 대한 見解에서 Vollenhoven과 略각한 不一致를 보인 Dooyeweerd는 이를 위해 New Critique vol. I p. 31-32 脚註에서 장황하게 說明하고 있으며, Vollenhoven 역시 'Problems of Time in our Circle'이란 글을 發表했다. 이들 간의 異見을 客觀的의 立場에서 살폈듯은 H. Hart의 'Problems of time'이다.

36) Gordon H. Clark, "Cosmic Time" Gordon Review (Feb. 1956).

37) John M. Frame, The Amsterdam Philosophy: A Preliminary Critique (Philipsburg: Harmony press, 1972)

38) Ronald Nash, op. cit. pp. 102, Nash는 Dooyeweerd思想에 있어 모호한 것은 法領域, 宇宙의 時間, 個別性的의 根據, 人間의 마음. 이라면서 日常言語哲學者들에게 있어서는 그런 개념은 명백한 nonsense"라 했다.

39) G. H. Clark, op. cit., p. 96. 99

40) H. Dooyeweerd, op. cit., vol. I, p. 33

41) John W. Montgomery, "Clark's philosophy of History" in Ronald H. Nash(ed.) The philosophy of Gordon H. Clark (Philadelphia: PRPC, 1968) pp. 367 - 368

2. Karl Barth의 基督論的 時間觀

Cornelius Van Til은 Barth를 批判하면서 “Barth는 自己의 原理를 歷史와 関係시켜 解釈한다.”⁴²⁾고 하였다. 사실 Barth는 教義學的인 主要主題들을 時間概念을 바탕으로 論及하고 있다.⁴³⁾ 뿐만 아니라, 그의 思想이 基督論的임은 周知하는 事實이다. 그래서豫想하는 바대로 그의 時間論도 그리스도 中心으로 展開되었고, 그리스도의 事件을 除하고는 도무지 理解할 수가 없는 것이다. 특히, 그의 終末에 대한 見解는 그리스도의 復活事件의 土台위에서 形成되었다. 무엇보다 그는 먼저 時間概念을 啓示(offenbarung)에 関聯시켜 論述하고 있는 데, 그의 主著 「教会教義學(Die Kirchliche Dogmatik)第一卷 二部에서 啓示의 時間(Die Zeit der Offenbarung)」이란 題下에 「하나님의 時間(Gottes Zeit)」과 「우리의 時間(unseren Zeit)」을 区分하고, 또 「期待의 時間」(Die Zeit der Erwartung)과 「想起의 時間(Die Zeit der Erinnerung)」을 陳述하였다. Barth에 의하면 人間의 時間性은 하나님의 永遠性에 對照되고, 그것에 의해 根기되고 規定된다. 時間은 하나님에 의해서 被造된 것으로, 그것은 人間의 有限한 生命을 限定시켜 주면서도 그의 生命을 근거지워주고 그의 生命을 담아주는 被造物의 形式이다. 人間앞과 뒤에서 人間存在의 限界를 그어 주시는 者는 하나님으로서, 하나님은 人間이 그의 時間속에서 살아갈 수 있는 希望의 根柢이다.⁴⁴⁾ 하지만 Barth는 지금 우리가 認識하고 所有하다고 생각하는 時間 即, 우리의 時間은 본래 하나님에 의해 被造된 時間(die von Gott geschaffene Zeit)인 原始時間이 아니라 한다. 그것은 永遠히 瞬間時間이다. 이 時間과 우리의 時間사이에는 隨落(der Sündenfall)이 놓여져 있는데, 우리의 時間은 바로 이 타락한 人間에 의해 產生된 時間이며,

이것은 壞失된 時間(Verlorene Zeit)이다. 그러나 이 두 時間을 Barth는 그렇게 문제삼지 않는다. 왜냐하면 그에 의하면 原始時間⁴⁵⁾이나 우리의 時間이나 모두 宇宙時間의 分化된 時間에 不過하며, 결국은同一한 時間이기 때문이다. Barth에 따르면 永遠하신 하나님自身도 時間없이 살지 않는다. 聖經의 하나님의 永遠性은 無時間의 不動의 永遠이거나 끝없는 永遠이 아니라, 바로 本來의 時間性이며 모든 時間의 源泉이기 때문이다.⁴⁶⁾ 이 하나님의 永遠性은 곧 그의 自由하심의 質을 뜻한다. 그런데 이런 하나님은 우리를 위하여 時間을 가지시는 데, 이 時間이 바로 啓示時間(die Offenbarungs Zeit)이다. 이것은 하나님自身을 啓示하기 때문에 또 우리를 위하여 自由하시기 때문에, 그가 우리와 함께 하며, 우리가 운데 거하기 때문에 即道成人身하였기 때문에 일어난다.⁴⁷⁾ 그러므로 啓示時間은 곧 그리스도의 事件이며, 그리스도의 時間이고, 또 그것은 永遠한 時間이며, 새로운 時間이다. 이런 啓示時間은 啓示의 말을 입하는 곳에 오는데, 그럴 때, 우리의 時間, 一般的의 時間은 破滅하게 되고 終局을 맞게 된다.⁴⁸⁾ 그는 “化肉과 天國의 來臨, 이것이 새로운 時間의 始作, 即救主의 날이며, 새로운 날이다”라고 한다.⁴⁹⁾ 그래서 그리스도의 十字架로써 옛 aeon의 終末이 되었고, 그의 復活로써 새 aeon이 시작되었다고 한다.⁵⁰⁾ 이 復活事件은 그리스도가 時間의 主旨을 증거한다. 그것은 그리스도의 파루시아(parousia)의 予見이요, 先取며, 또 파루시아는 復活의 成就이다. 그래서 그리스도에게 있어서는 이 두 事件은 単一한 事件이다.⁵¹⁾ 따라서 Barth는 이 復活事件이 終末論의(eschatologisch)으로 宣布되어야 한다고 했다. 이 啓示時間이 바로 Barth가 말하는 Urgeschichte이다.

또한 Barth는 時間이란 始作이나 終末이 없이 나

타난다고 한다.⁵²⁾ 時間 自體에 있어서 始作이 바로過去의 終末이며, 時間 自體의 終末이 始作이라고 생각한다. 비록 分離된 時間系(einzelne zeitreihen)가 시작이나 끝이 있을지라도 時間自體는 시작이나 끝이 있을 수 없다는 것이다. 이러한 本體의 時間의 無斷性에 대한 Barth의 생각은 終局을 极端한 有限한 生命의 ‘永遠化(eternalizing)’를 主張하는 것에 純粹적인 관連을 가진다. 하지만 그는 人間生命이나 歷史가 終末없는 ‘永遠한’ 것은 아니라 한다.

이것들은 하나님의 두 가지 行為인 ‘創造와 完成’에서 始作과 끝을 가지는 単一回性(once for-allness)을 지닌다.⁵³⁾ 人間의 生命은 ‘ 아직 存在치 않음’과 ‘더 이상 存在치 않음(being-not-yet & being-no-longer)’이라고 하는 두 가지 非存在的兩極 사이에 놓여 있다. 그래서 終末의 나팔이 울린 다음에는 아무런 계속(Continuity)도, 그 이상의 發生(happenings)도 없고, 다만 거기에는 하나님의 未來없는 現在(present without a afterward)’ 만이 있을 뿐이라는 것이다.⁵⁴⁾ 이와 같은 現在가 始作된 다음에는 아무것도 發生하지 않을 것이다. 이 이상 더 時間이 있지 아니하기 때문이다. 그러나 여기서 Barth는 生命의 ‘永遠化’를 云謂한다. 이것은 混沌과 죽음에 대한 終末論의 승리로써 그리스도의 復活事件에서 그 근거를 갖는 것이다. 이 ‘永遠化’가 무엇을 意味하는가 하는 데는 論亂이 분분한 데, Barth 자신의 論旨로 云謂하는 人間의 有限性을 善한 創造의一部分으로서 把握하는 것으로 보는 편이 나을 것 같다.⁵⁵⁾ 하여튼 이러한 ‘永遠化’概念에서 나는 Barth가 하나님에 의해 人間有限性을 強調하면서도, 聖經에 나타나는 來世에서의 永遠性과 調和시킬려는 데서 Barth思想의 難關이 있었고, 더우기 人間과 歷史의 終末

에서 罪의 영향을 전혀 考慮하지 않고 (비록 그가 原罪行為 자체는 認定했다 하더라도) 그것을 오직 善한 것으로 볼려는 데 어려움이 있었다고 여겨진다. 그가 비록 基督論의 時間論을 展開했다고 해도, 復活의 상징적 의미만 前面으로 너무 내세우고, 그리스도의 十字架의 구속과 그것이 永生과 直接적인 関係를 이루는 歷史의 意味성을 着過해 버리고 있다. 이렇게 볼 때 Barth의 時間은 歷史를 관통하여 흐르는게 아니라, 뜬구름같은 상징의 世界를 흐른다고 할 수 있으리라.

3. Teilhard de Chardin의 進化論의 時間觀

(誌面關係上 省略함)

4. 李正勇의 易學의 時間觀

70年代 初期, 이론바 ‘易의 神學’이라 指解되며 美國神學界에 登場한 神學의 한 形態는 李正勇에 의해 提唱된 것으로 이는 周易思想에 대한 하나의 神學의 接近을 試圖한 것이었다. 60年代의 土着化의 強風이 그 여세를 물고 일으킨 것 같은 이 神學은 (美國에서는 센세이션일 것이었지만)⁵⁶⁾ 國內에서는 李正勇은 東洋의 神學의 必要性을 절감하고, 그 神學의 바탕이 될 東洋의 世界觀(Weltanschauung)를 찾는 데, 그는 그것을 周易에서 發見하고 있다. 그에 의하면 周易은 中国의 Cosmology를 最初로 代表한 것일 뿐 아니라,⁵⁷⁾ 그것은 儒教에서도 認定받아 五經의 하나로 채택되었고,⁵⁸⁾ 仙教에서도 被採用되었으며,⁵⁹⁾ 또한 後代에 中国이나 韓國의 思想과 文化에 지대한 영향을 끼친, 말하자면, 東洋思想의 核을 차지하는 것이다.⁶⁰⁾

易에 있어서 ‘變化’나 ‘時間’은 本質의이라 할 수 있다. Etymology(語原學)에서 볼 때 ‘易’이라는 글자는 하루에도 12번이나 變하는 도마뱀(lizard)과 같

53) Ibid., I / 2. S. 53.

54) G. C. Berkouwer, The Triumph of grace in The Theology of Karl Barth(칼 밸트의 神學) 趙東震訳, (서울: 크리스찬 헤럴드社, 1975), p. 163.

55) Ibid., p. 339

56) cf. Ibid., pp. 339~359. 여기서 Berkouwer는 이 ‘永遠化’의 意味를 集中的으로 물으면서 G. C. Van Niftrik과 H. Vogel 등의 見解를 紹介하고 있다.

57) 李正勇의 「Cosmic Religion」(1973)이 나온지 얼마되지 않아 10万部以上이나 팔린 것을 보아도 짐작할 수 있다.

58) 周易의 成立에 대해서는 諸說이 있다. 勿論 예날부터 伝하여 오는 言에 의하면 64卦의 形成은 대개 四說이 있는데 即 伏羲, 神農, 夏禹, 文王이라고 한다(重卦者 或言 伏羲 或言 神農 夏禹 文王 四說)或 詩經이 더 소개했다는 主張도 있지만, 易經이 最古의 것이라는 主張이 강하다.

59) 後代에 이론바 ‘周子學’이라고 알려진 Neo-Confucianism은 周敦頤가 發見한 太極圖가 核心이 되고 있다. 이것을 中心으로 儒教의 哲學의 体係가 確立되며, 丕儒教가 革新된다.

60) 易經이 仙教에 直接 功獻한 것은 前漢時(206B.C.~A.D.24)에 旺盛한 陰陽學說이라 보겠다. cf. Jung Y. Lee, The principle of changes: Understanding the I Ching (Secaucus: University Books, 1971) p. 41.

61) 李正勇 “東洋의 神學: 周易과 基督教” 神學思想 XVIII, pp. 476~478.

은 그림으로 表現되었다고 한다. 뿐만 아니라, ‘易’은 ‘日’과 ‘勿’로 되어 있는데 ‘勿’은 古代 ‘月’과 비슷한 것으로 생각되어 易은 日과 月을 合한 것으로 보기로 한다. 이것은 곧 陽과 陰을 가리키는 것이다. 이런 易의 意味를 考慮한다면 有名한 緯書⁶²⁾인 “易緯乾鑿度”에서 말하는 易의 뜻과相通하는 것이다. 이 緯書에 의하면 易은 세가지 뜻을 가지고 있는데, 첫째로 易簡이며, 둘째로 变易이며, 세째로 不易이다. 易簡이란 簡고 간단(simple)하다는 뜻이며,⁶³⁾ 变易이란 易에 있어서 根本의인 것은 变化라는 것이고,⁶⁴⁾ 不易이란 不變과 같이 变化의 pattern이 不变하다는 말이며, 变化自体는 언제나 consistant 하며, 그 变化自体는 不变하다는 것이다.⁶⁵⁾ 또 变化自体가 不变이라는 것은 变化全体를 본 것이다.⁶⁶⁾ 이러한 变化全体, 또는 变化自体는 絶對의이며, 이것은 完全한 变化를 말한다. 이 絶對의 不变의 变化自体를 易이라고 하는 것이다.⁶⁷⁾

以上의 三義는 서로 矛盾撞着되는 思想을 内色하고 있는 것 같으나 그것은 矛盾 속에 統一이 있고, 複雜한 가운데에 調和가 있는 것이다며, 千變萬化 菩提이 없는 多內容을 包含하고 있다는 것이다. 이 밖에 交易, 反易, 對易, 移易 등 多樣의in 說明을 하는 学字도⁶⁸⁾ 있으나 大體으로 以上的 三義가 지니고 있는 뜻을 總體의으로 또는 統一의으로 나타낸 것으로 易을 解釈하는 것이다. 이러한 解釈은 易의 本義를 變義에 두고 있는 데, 그것은 그곳에 倫理道德을

導出하고자 한 儒家的立場에서 立論된 것이라고 볼 수 있다.⁶⁹⁾ 그리고 易의 字義에 대해 앞에서 論했던 日月說과 또 硕易說도 결국 变易의 思想에서 構想된 것이라고 말할 수 있다.⁷⁰⁾

이렇게 易의 思想에서는 dynamic하고 ever-changing한 宇宙를 前제나前提하고 世界에서는 变化하지 않는 것은 없기 때문에 变化는 universal한 것으로 본다.⁷¹⁾ 그래서 李正勇은 神까지도 “is-ness it self” (D. T. Suzuki)나, “being itself” (P. Tillich)로 보지 않고 “change itself”로 보며,⁷²⁾ 출 3장 14절의 말씀도 “나는 나 되어가는 나 되어 般이다(I become want I become)”으로 보고 있다.⁷³⁾ 따라서 그에 의하면 变化를 이루는 時間은 易의 中心의인 法주이다. 時間은 一定한 樣態, 易의 樣態 속에서 움직인다. 易은 時間을 이끌고, 時間은 易을 따라가며 易의 運動을 나타낸다. 그러므로 時間은 易의 下人이며, 易이 없으면 時間은 있을 수가 없다. 反面에 時間이 없으면 易은 우리에게 알려지지 않는다. 그러므로 時間과 易은 相互間에 依存하고 있다.⁷⁴⁾

한편, 時間은 過去, 現在, 未來로 区分되는 데, 現在라는 것은 있다고 볼 수 없다. 왜냐하면 時間은 過去에서 未來로 되어 가는 過程에 있기 때문이다. 現在는 단순히 過去와 未來의 境界이며, 따라서 그것은 되어감(becoming)이지 있음(being)의 狀態가 아니라는 것이다. 어떤 意味에 서 現在는 未分化된 時間으로 그것은 過去만도 아니

62) 易經에 대해 解說해 놓은 것을 緯書라고 한다.

63) 易이 간단한 이유는 모든 变化가 陰陽의 교환으로 說明되기에 간단하다고 본다. 易經에서 제일 基本이 되는 것은 divided line (—)과 undivided line (—)이다. 前者는 陰을 상징하고, 後者는 陽을 상징한다.

64) 李正勇은 이 ‘变易’이란 뜻이 제일 중점이라고 보았다. 그는 그것을 英語의 ‘Trans-form’으로 說明하면서, 한 form이 한 from으로 移動하는 것으로 보았다. 사실, 陰(—)이 陽(—)으로 移動하거나 또 이것이 逆으로 되는 것이다. 이 变化的 process는 一時라도 정지될 수 없고, 항상 变動을 가지고 있다는 말이다.

65) 說明하자면, 日과 月과 같이 항상 四時節을 만들고, 또 밤과 낮으로 变化하는 것은 不变의 事實이라 보겠다.

66) 宇宙全体를 보면 그 雖內에서 变化가 있지만, 그것을 全體의으로 보면 变化가 없는 것이다. 陰과 陽이 交차적으로 变해도, 全體의in 立場에서 보면 不变한 것이다.

67) 이것은 李正勇自身이 말한바로 西洋思想에서 볼때 Aristotle의 first cause인 不動의 原動者(unmoved mover)와 同類의 것이다. 그러나 李正勇은 Aristotle의 “unmoved mover”를 음양적인 면에서 재정의하면 “moving mover”가 된다고 한다. “東洋의in 神學” p. 489.

68) 毛奇齡은 「仲氏易」에서 「經以易名 既有五義」라고 易의 五義를 말하고 있다.

69) 周易을 十翼의 思想에 의하여 義理의으로 註解한 最初의 学者는 王弼이다.

70) 「說文」第9篇 下易部에 「易蠟易鄭鄭守宮地 象形秘書曰 日月為易 象陰陽地」라고 說明되어 있다. 前者가 蠟易이고, 後者 即秘書說이 곧 日月說이다. 이兩說은 变化의 뜻을 나타나기 위한 나온 것이라는 主張이 支配의이다. 加藤 日本의 山口察常教授等이 主張한다. cf. 支那思想「哲學思想」上岩波「東洋思潮」, 1934. pp. 8 ff. 參照

71) 李正勇, 「東洋의in 神學」 p. 486.

72) Ibid., p. 488.

73) 李正勇, 易과 基督教思想, pp. 8 – 9.

74) Ibid., p. 107

고 未來만도 아니고, 오히려 그 둘을 同時に統合한 것이다.⁷⁵⁾ 現在는 바로 그 둘 모두이다. 이렇게 볼 때 現在는 過去와 未來를 다라고 하는 그의 思想은 Augustinus의 “끝없는 現在”과 脈이 通하는듯 하지만, 이것은 그의 “both and”式의 易學의 思考方式으로 現在가 過去만도 未來만도 아니라는 말이지, 過去와 未來가 없는 現在만으로는 時間을 보지 않고 있음을 알 수 있다. 그에 의하면 곧 時間이란 단지 過去에서 未來로 흐르는 過程이고, 現在는 없다는 것이다. 이런 李正勇의 思想은 Augustinus의 見解와는 反對되는 것이라고 여겨진다. Augustinus는 過去는 지나갔고 未來는 오지 않았기에 그것은 實在 한다고는 볼 수 없다고 했다. 이렇게 볼 때 Augustinus가 實存論의라면, 李正勇은 過去論의이라 할 수 있다. 李正勇에 의하면 이 時間은 언제나 過去에서 未來로 움직이는지, 이 時間의 方向은 時間이다. 意味를 賦與한다고 한다. 意味를 지닌 時間이 바로 歷史이다.⁷⁶⁾ 여기서 역시 그는 歷史를 Historie와 Geschichte를 区分하는데,⁷⁷⁾ 前者는 하나님의 一般啓示와 一般事役에 関係된 것이고, 後者는 그의 特別啓示와 事役에 関聯된 것이라고 한다.⁷⁸⁾ Bultmann의 解釈이 把한 過誤는 이 둘을 分離시킨 것이라고 하면서, 그는 이 둘은 分離될 수 없으며 相互補完의 이라 한다.

하여튼 이렇게 意味있는 時間의 運動인 歷史는 끝을 가진다. “時間自體의 限界内에서 時間은 意味를 지닌다. 이 限界가 없으면 時間은 더 이상 意味를 갖지 않는다.”⁷⁹⁾ 그런데, 太初로부터 終末까지의 時間의 限界는 易의 過程에 基礎에 있다고 한다. 限界에 있는 時間일지라도 그것은 直線的인게 아니고 循環의이다. 그러므로 시간의 끝(eschaton, 終末)은

75) Ibid., pp. 107 – 108. 李正勇은 現在를 있음의 狀態에서 보는 것은 理性의 次元에서 보는 것이고 되어 般의 過程으로 보면 信仰에서 보는 것이라 한다. 信仰은 現在를 過去와 未來가 한데統一을 이루는 全體時間으로 본다는 것이다.

76) Ibid., p. 108.

77) Ibid., p. 288.

78) Ibid., p. 283.

79) Ibid., p. 109.

80) Ibid., 그는 新로운 始作과 옛것의 비롯함은 本質의으로 하나이지만 ‘實存的’으로는 다르다고 했다.

81) 그의 「The I : A Christian Concept of Man」 제9장 “主体인 나의 原形인 그리스도”와 제10장, 제11장도 參照. 그는 심지어 易을 完全히 神格化시키기도 한다. “그러므로 不变하는 易은 神이라든가 로고스라든가 道라든가梵(Brahman)이라든가 하는 여덟 이름으로 알려지고 있다”(Ibid., 14) 그에 있어서 易과 하나님과의 関係는 종래 解決하지 못하는 難題로 보여진다.

82) Ibid., p. 110.

83) 그는 時間이 直線的인 方式으로 움직인다고 생각하는 것은 人間의 思想이라 한다. 그것은 바로 時間을 있음의 狀態에서 본 幻想의 時間觀이라는 것이다.

바로 새로운 始作이며, 새로운 創造다. 그것은 隨落以前의 回歸以上의 것이 아니다.⁸⁰⁾ 時間이 体質의으로는 過去로 부터 未來으로 变化하는게 아니다. 哪냐하면 “易은 알파와 오메가요, 처음과 나중”이기 때문이다. 여기에서 그는 예수 그리스도를 易으로 대체한다. 그렇다고 그가 예수 그리스도를 認定하지 않는 것은 아니다.⁸¹⁾ 나아가 그는 太初부터 終末에 이르는 實存的時間(現世의 時間)과 永遠한 時間은 分離할 수 없다고 한다. 終末의 구속사의 目標는 時間의 끝남, 절대적 세력의 終末이며, 또한 그것은 새 하늘과 새 地의 始作이다. 그러므로 끝남은 옛것의 更生이며; 更生된 것의 비롯함이다. 따라서 終末은 곧 始作이다.⁸²⁾ 上으로 볼 때 李正勇의 時間觀은 自身이 말했듯이 圓形의 時間觀이며,⁸³⁾ 또한 그는 過程神學의 思想하고 어느 정도 脈을 같이 하고 있음이 보여진다.

III. 結語 – 時間과 終末에 대한 나의 思片

思片하나, 時間은 空間과 더불어 被造世界의 基本範주다. 自然界의 모든 觀象은 空間의, 時間의으로 生成消滅된다. 이것을 自然의 時空性(Zeiträumlichkeit)이라 부를 수 있다. 時間과 空間은 多樣한 内容의 次元에 依하여 個別의 内容없이 모든 内容을 포괄하는 純粹한 次元이라고 할 수 있으며, 엄밀한 意味에서 次元의 法주라고 할 수 있다. 思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을 數로 본 것은 着誤이다. 사실 数는 하나님께서 被造世界에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라 본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라 할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 数는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

world에 賦與한 하나의 原理이다. 그것을 領域이라

본다면 그 수는 自然領域 以前에 理念的 領域이라

할 수 있겠다. 그래서 15樣相의 첫째는 時間이 들어

가야 할 것이다. Dooyeweerd가 말하는 宇宙의 時間

思片들, Dooyeweerd가 15樣相 가운데 첫 樣相을

數로 본 것은 着誤이다. 사실 수는 하나님께서 被造

은 단순한 被造時間 以上의 意味를 갖고 있는 것 같은데, 그는 永遠의 概念과 被造時間에 명확한 区分을 하지 못하고 있다. 내가 15樣相 가운데 첫째 領域에 該當한다고 보는 時間은 被造時間인 것이다. 概念의 原型이 三位一体라면, 時間概念의 原型은 하나님의 永遠性이다.

思片셋, Nicolai Hartmann은 時間을 実在的·直觀的·理念的 時間으로 三分해서 봤지만, 실제로 時間의 原型은 하나이다. 그것은 被造領域과 絶代領域에 関係한다. 被造領域에서 그것은 包括하는 見地를 취하고, 絶對領域에서 그것은 附統的인 性格의 立場에 서 있다. 여기서 絶對領域이라 할 때에는 하나님만 関係하시는 時間이지 靈物은 該當되지 않는다. 이 靈物도 被造時間을 가지지만 그 時間은 Dooyeweerd의 構造에 내가 넣고자 한 被造時間과 다르다. 이 後者는 人間이 霊長으로 있는 現世界(temporal Sphere)의 問題이기 때문이다.

그래서 時間의 原型은 하나이지만, 그것은 二分의 性質을 갖는다. 곧 永遠과 被造時間인 것이다. 永遠은 限界지어지지 않고 그야말로 制限할 수 없는 것이고 被造時間은 永遠의 흐름 가운데 神의 被造樣式으로 있다. 被造時間은 制限되어 있으며, 그것은 創造에서 出發하여 世上終末에 幕을 내린다. 그래서 이 被造時間에는 三類의 時間이 있다. 그것은 곧 現世界의 被造時間, 個人別의 被造時間, 또 靈物의 被造時間이 있다. 앞의 두 時間과 뒤의 그것간에는 길이에 있어서는 差異가 있지만 性質上에는 差異가 없다.

또한 앞의 두 時間에도 差異가 있는데, 그것은 個別人은 現世界의 被造時間이 끝나지 않아도 죽음에 임하면 永遠에 들어가기 때문이다. 그래서 다시 말하면 全體의 時間은 하나인데, 그것은 創造以前에는 永遠이고, 그리고 被造時間, 그 以後에는 永遠이 아나라는 것이다. 그것은 現世의 人間면이 主體가 되어 본 것이다. 時間의 本質은 하나님 편에서 보아야 그 意味가 바로 보일 것이다. 하나님 편에서 볼 때, 永遠은 늘 계속되고, 또 그것은 被造時間 背後에 흐르는 것이고 被造時間은 그 永遠 가운데一部를 점하고 있는 것이다.

따라서 全體의 時間은 하나인데, 그것은 二次元을 가지며, 또 被造時間은 세 개의 区分으로 나타나는 것이다.

84) Nicolas Berdyaev. *The Beginning and the End* (New York: Harper Brothers, 1952), p. 207.

思片 넷, 終末은 被造時間의 끝을 뜻한다. 그것은 하나님께서 被造世界에 두신 時間의 原理를 거두어 가시는 것을 뜻한다. 被造時間이 三分되듯 終末도 각其에 該當된다. 그러기에 終末의 意味는 다르다. 現世界의 終末은 그것으로 끝이지만 個別人의 終末 永遠에 편승하는 것이다. 靈物의 終末도 現world의 終末과 같이 오는데 그것도 永遠에 편승하는 것이다.

思片 다섯, 終末이란 形而上學의 물음에 대한 答案은, 그것은 오메가 포인트(Omega Point)요, 알파포인트(alpha point)며, 또한 고리(環)라고 할 수 있다. 前者は 被造world의 끝이란 뜻이고, 中者は 来世의 始作이란 意味이고, 後자는 現世와 来世를 연결하는 과거라는 뜻이다. 또한, 終末은 神學의 意味로 救贖의 實際的이고 最終的 完成이고, 또한 하나님 나라의 完全成就라고 할 수 있다. 그리고 實存論의 물음에 대한 終末은 人間의 永遠世界 편승에 대한 待望이요, 期待며, 또 그런 所望을 聽者로서 人生觀의 定立을 준다. Nicolas Berdyaev가 "History in times is the pathway of man toward eternity"⁸⁴⁾라고 한 것은 맞는 말이다.

思片 여섯, 時間에는 空間의 意味性和 時間本來의 意味性이 있다. 가령 中世 스콜라學者들의 関心은 生成(Werden)에 있지 않고 存在(Sein)에 있었는데 그들이 생각하는 存在의 問題는 時間의 變化에서 벗어나 있는 永遠한 真理같은 것이었다. 이러한 觀點에서 보는 時間은 바로 空間의 意味性을 지닌 것이다.

또한 Dooyeweerd가 temporal한 lichamelijkheit⁹ Super-temporal한 ik로 区分한 것은 바로 時間의 空間의 意味性에 착안한 것이었다. 이런 空間의 意味性은 終末이면 없어진다. 하지만 時間의 意味性은 歷史로서 意味를 지닌다. 그것은 個別人에게 있어서 終末 다음의 位置를 留하는데 重要한 것이다. 그런 空間性에는 그래서 倫理的 意味가 含有되어 있다. 여기에서 終末은 단순히 時間의 사라짐이 아니라 歷史의 終焉으로 보여지는 것이다.

思片 일곱, 時間과 終末을 나름대로 積으면서 위치하고 싶은 말은 뱃모섬에서 使徒요한이 부르짖는 그 아름다운 待望이다. “아멘, 주 예수여 오시옵소서” 마라나다(Mapay 20a).

(参考文献은 省略함. 脚註를 參照하기 바람)

韓國의 基督教 잡지들

-神學徒들을 위한 基督教 잡지 안내-

모든 다른 학문에 있어서와 마찬가지로 신학연구에 있어서도 자료의 수집과 정리, 그리고 정보의 확보는 오늘의 세계 신학계의 동향을 이해하는데 필수적인 작업이라고 하겠다.

세계 학계의 연구동향을 이해하고 학문정보를 얻는데는 월간지 혹은 계간지 등 정기간행물 등을 통하여 되므로 본고에서는 한국에서 발간되는 신학전문지 등 각종 기독교 관계 잡지들을 소개하려 한다.

정기간행물은 어떤 특정한 시기에 대한 적시성과 어떤 특별한 주제에 대한 여러 필자들의 글을 접하게 되므로 단시간에 많은 정보를 얻을 수 있다는 점에서 효과적이라 할 수 있다. 편이상 간별(刊別)로 나누어 간략하게 소개하려 한다.

▶ 月刊誌

한국에서 발간되는 代表의인 월간잡지는 아무래도 基督教思想이라고 할 수 있다. 기독교사상(이하 基想이라 함)은 1957년 8월에 창간되어 금년 6월호로 통권 288호를 발간했으니 약 25년간 発刊된 셈이다. 基想은 “예수 그리스도의 영원한 복음진리를 現代生活에 해석하여 基督者로서의 실존적인 신앙의 과제를 밝히는 동시에 일반 不信社會에 대해서도 예수 그리스도의 복음진리를 규명하려는 目的”과 “世界教会와 보조를 같이하여 기독교의 世界教化 운동에 공헌하기 위해” 창간됐다. (1957년 8월, 창간호의 권두언 중에서) 基想은 창간이래 한국교회에 대한 牧會의 관심과 社會에 대한 基督教의 책임을 동시에 강조하면서 한국에서의 신학연구와 한국 神學形成에貢獻한 공헌을 했다고 평가할 수 있다. 한국교회의 신학적 이해와 韓國에서의 神學의 전개를 이해하기 위해서는 물론, 오늘의 한국신학을 이해하고 한국신학계의 학문적 관심을 이해하는데 귀중한 자료를 제공하고 있다. 뿐만 아니라 오늘의 세계 신학계의 동향과 현대신학의 氣流를 이해하는데도 基想은 귀중한 정보를 제공하고 있어 신학도들에게 필요한 잡지라고 하겠다.

그 외에도 주교교육 혹은 주교교사를 위한 잡지로서 한국기독교 교육 연구회가 발행하는 교사의 벅파, 대한 기독교교육 협회가 발행하는 기독교 교육을 들 수 있는데 전자는 1964년에 후자는 1965년에 각각 창간되어 약 18년 가까이 한국교회의 교육지도자로서의 역할을 감당해 왔다. 교육교육에 대한 이론과 정보, 그리고 실제교육에 유익한 잡지라고 하겠다. 그외에도 1967년에 창간되어 금년으로 15주년을 맞는 신앙계(금년 6월호로 183호를 발간함)나 오랫동안 ICCC계에 의해 발간되어 오다가 1981년 타명한 씨가 인수하여 반공·진홍종교 전문지로 전향한 聖別 등이 있으나 신학도들의 학문적인 연구에는 별로 도움을 주지 못한다고 하겠다.

현재는 폐간되었지만 전주지방에서 발간했던 복된 말씀은 1954년 6월에 창간되어 1980년 폐간처분 당하기 까지 26년 동안 꾸준히 발간되었는데 목회일반

과 신학연구에 유익한 잡지였다. 중앙도 아닌 지방에서 그것도 어느정도의 수준을 유지하면서 26년 동안 발간되었다는 것은 한국잡지사상 유례없는 일로서 실로 놀라운 일이었다. 또 1969년 7월에 안병무 박사의 개인적 성격으로 창간되어 1980년 7월호까지 (통권 113호) 11년간 발간되어 오다가 폐간처분을 당한 현존은 상당히 많은 지식층의 독자를 확보했던 신학교양지였다. 처음부터 상품으로서가 아니라 독자와의 대화를 목적으로 창간했던 현존은 성서연구나 구미신학(특히 독일)을 이해하는데 작은 안내서의 역할을 감당해 왔었다. 현재는 발간되고 있지 않지만 상기 두 잡지는 신학도들에게 많은 보탬을 줄 수 있을 것이다. 지금까지 소개한 월간지들이 우리들의 신학적 입장을 달리하는 것은 말할 필요도 없다. 우리 교단이 발간하는 잡지로는 월간고신을 들 수 있다. 1981년 7월에 창간된 월간고신은 금년 6월호로 통권 10호를 내게된다. “영신도의 신앙증진을 위한 잡지”로서 고신교단 역사이래 가장 훌륭한 편집과 제작이라는 평을 듣고 있는바 앞으로의 우리 교회와 신학연구에 많은 공헌이 있기를 기대하여 본다. 사실 고신교단이 잡지발간의 역사는 고신교단의 역사 만큼이나 길다. 1948년 12월에 파수군이란 제소로 발간되기 시작하여 1963년 지령 100호를 넘기며 성장해 왔으나 환원시 승동측(합동)에 뺏겨 버리고, 1964년에는 개혁주의를 창간하여 1973년 9월 통권 59호 발행했으나 이것도 끝내 채기하지 못하고, 정간과 휴간, 복간의 과정만장한 10년을 보내고 끝내는 절명하고 말았다. 그러다가 1973년 12월에 개혁신앙으로 제호를 변경하여 2호까지 번후 다시 폐간됐고 1974년에는 교회생활이란 제호를 새 잡지를 창간했으나 겨우 두권을 내고, 제호를 고신대학으로 개명하여 1977년 11월호로 통권 35호까지 비교적 성실히 발간됐다. 그러다가 1977년 12월호부터는 다시 개혁신앙으로 제호를 변경하여 교단지로서의 면모를 갖추어 갔다. 그러나 1980년 8월호 통권 27호를 끝으로 문공부의 등록 취소로 폐간처분당하고 말았다. 그로부터 1년후인 1981년 7월에 월간고신으로 새 잡지가 창간됐던 것이다. 고신교단이 발간해 왔던 잡지들이 신학연구에는 많은 도움을 주지 못하지만, 아직 고신 교단사가 썩여지지 않는 현실에서 교단역사를 이해하는데는 더 없이 귀중한 자료가 된다고 하겠다.

▶ 격월간지

한국에서 발간되는 대표적인 기독교관계 격월간지로는 世界와 宣教와 司牧을 들 수 있다.

世界와 宣教는 한국신학대학에 의해 1965년 2월 창간되어 금년 6월로 77호를 발간했다. 처음에는 목회정보 제공이라는 목적으로 편집됐으나, 한국 교회와 세계신학 등 광범위한 문제들이 기독교 장로회의 신학적 입장에서 논구되고 소개되고 있어 거의 대부분의 필자들은 한신대학 신학부 교수들이므로 기장의 신학을 이해하는데 적절한 잡지라 하겠다.

“한신의 여명기 인액”(56호), “기장과 한국교회”(57호), “기장의 목회를 말한다”(59호) 등의 한국에서 기독교 장로회의 위치를 점검하는 특집들과 “신학교육과 교회”(44호) “신학과 한국교회”(55호) “오늘의 목회”(69호) 등 한국교회 목회현실 혹은 목회 일반에 관한 특집들, 그리고 “인간해방”(39호), “고난”(41) “기독교와 민주화”(65) 등 사회참여적 내지 역사참여적인 한국사회현실을 조명해 보는 특집들이 주로 다루어져 있다. 또 신학적 문제로는 “세계신학의 전위”(40) “세속사와 구원사”(64), “구약신학과 오늘”(68) 등의 특집들이 취급 되었다. 그러므로 世界와 宣教는 한국교회 현실과 세계신학계의 동향들을 이해할 수 있는 잡지로서 신학도들에게 유익한 자료를 제공하고 있다고 하겠다.

司牧은 한국천주교 중앙협의회 (발행인 김수환)가 1967년부터 발행한 잡지로서 개신교의 기독교 사상과 비교될 수 있는 잡지다.司牧은 천주교회의 현실과 세계교회의 신학등에 대한 이해를 위한 좋은 내셔가 될 것이다.

▶ 季刊誌

계간지로는 우선 神学指南(이하 ‘지남’이라함)을 들 수 있다. 지남은 한국 기독교 계통의 잡지로서 가장 긴 역사를 지니고 있는데 1918년 창간되어 약 60년 가까이 발간되고 있다. 1918년 창간부터 1927년까지는 계간으로 발간되다가 1928~1940년까지는 격월간으로 1941~1952년까지 10년간은 정간, 1955~1962년까지 10년간은 정간, 1955~1962년까지는 연 1회 발간되기도 하는 등 많은 변화가 있었지만 1966년 이래로는 연 4회 계간으로 발간되고 있다. (더 자세한 정보는 이상규 “한국에서의 칼빈연구” 교회문제연구 제 1집 p.127주 ④ 참고) 지남은 창간 당시부터 1940년까지는 대부분의 필진은 평양신학교 교수 등 주한

선교사들이었고, 1955년 이후는 한국인들의 논문이 주로 게재되었다. 특히 1930년대에는 지남을 통해 김재준과 박형룡의 대결 등 많은 신학적 논쟁도 있었던 바 한국교회의 신학연구를 필수적인 잡지이며, 보수적 보수주의 신학연구를 위해서는 귀중한 자료라 하겠다. 금년 봄호로 193호를 발간했는데 성경신학적 논문이 주로 취급 되었다.

신학지남과 신학적 입장을 달리하는 계간지로서 神学思想을 들 수 있다. 신학사상은 1973년 8월에 한국신학 연구소에 의해 창간되어 금년 봄호로 36호를 발행했다. 게제되는 논문의 수준이나 책의 부피로 보아 한국 최고 수준의 신학연구지라고 할 수 있다. 외국의 우수한 신학논문을 번역 수록하는 한편 한국신학 형성과 모색을 시도하는 잡지로서 한국에서 뿐만 아니라 동양에서도 유일한 신학전문 학술지라고 할 수 있다.

특히 영미계통의 신학보다는 최근의 독일 계통의 신학논문들이 번역 게제되므로 대륙의 신학을 이해하는데 귀한 자료가 된다고 할 수 있다. “한국의 신학진단”(1집) “한국교회와 성서학”(3집), “한국교회의 종파연구”(4집) 등 한국의 현실에 대한 신학적 모색에 대한 특집과 “구약신학”(12집) “신약신학”(13집) “실천신학”(14집) “기독교윤리학”(15집) “역사신학”(16집) “조직신학”(18집) “기독교 교육”(20집) 등 신학의 모든 분야에 대한 조명과 최근 연구경향들에 대한 특집들, 그리고 “교회의 사회참여”(10집) “역사와 사회의식”(11집) “정치신학”(19집) “민족의 신학”(24집) 등 역사참여적이며 현실에 대한 신학적 해명을 시도하는 특집들과 최근의 신학적 관심사에 대한 적절한 논문들이 취급되었다.

신학사상은 한국에서 발간되는 최고의 신학전문지임에는 틀림없다.

한국 천주교의 神学展望은 대전신학대학에서 발간되는 학술지로서 개신교의 神学思想과 쟁벽을 이룬다고 할 수 있다. 神学展望은 1968년 12월에 展望이

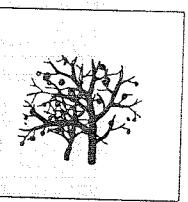
란 이름으로 창간됐다가 후에 神学展望으로 제호를 변경했는데 금년 여름호로 통권 57호를 발간했다. 이것은 천주교 계통의 최고의 신학전문지로서 천주교 신학과 최근의 동향을 이해하는데 없어서는 안될 잡지라고 하겠다.

▶ 各 神学大学에서 発刊되는 神学論文集

이상에서 소개한 정기 간행물과는 달리 연 1회 발간되는 여러 신학대학의 교수 논문집을 소개하는 것도 유익할 줄 안다. 한신대학은 1955년부터 韓國神学大学報를 발간했는데 1959년까지 매년 1회, 제 5집까지 발간되어 왔는데 1960년 제 6집부터는 제호를 神学研究로 개명하고 오늘에 이르러 금년에 24집을 발간하게 된다. 신학연구는 신학대학 교수 논문집으로 가장 오랜 역사를 지니고 있다고 하겠다. 또 연세대학교 신과대학은 1955년 이후 神学論壇을 연합신학대학은 現代와 神學을 각각 발간하고 있다. 또 감리교 신학대학은 1975년부터 神学과 世界를 발간하고 있는데, 1981년까지 제 7집이 출간되었다. 서울신학대학은 1972년부터 神学과 宣教라는 제호로 장로회 신학대학은 教會와 神學을 매년 발간하고 있다. 이와같은 각 신학대학의 교수논문집은 실제로 가장 귀중한 신학연구의 자료가 된다고 하겠다. 고려신학대학은 1969년 神学研究란 제호로 1집을 냈고 1973년에 와서 제호를 論文集으로 개명하고 제 2집을 냈이후 금년에 제 10집을 간행하기에 이르렀다. 고신대학의 論文集은 우리들의 신학적 입장을 천명해 가며, 우리 신학의 기초를 정립해가는 작업으로서 앞으로 귀중한 신학연구의 자료가 될 것이다.

또 고신대학 부설 교회문제연구소가 냈내는 교회문제연구는 제 2집까지 출간되었고 금년에 제 3집이 출간될 예정인 바 우리들에게 귀중한 자료가 될 것이다.

이상에서 소개한 한국에서 발간되는 정기 간행물과 신학전문지, 교수논문집 등을 통하여 신학연구에 풍성한 결실이 있기를 기대하는 바이다



□一般論文□

Karl Barth의 신의 불가해성에 관한 연구

류 해 무 (선배·36회)

우리의 주제는 바르트의 신학사상 가운데서 바로트가 적어도 분량면에서 그리 많이 다루었다고는 볼 수 없는 하나님(신)의 불가해성에 관한 것이다. 신의 불가해성에 관한 바르트의 사상은 “하나님을 그의 불가해성 가운데서 이해한다”는 서로 상충되는 말로써 요약된다. 신의 불가해성에 관한 바르트의 사상은 그가 ‘신지식’이라는 장에서 다룬 세 절 중 마지막 절의 두 부분의 첫 부분에서 다루어지고 있다. 그런고로 우리는 바르트 사상의 전체적인 연관 속에서 신의 불가해성을 이해할 수 있으며 그렇게 이해되어 해석되어져야 한다고 생각하지마는 역으로, 신의 불가해성이라는 적은 부분에서 바르트의 전반적인 사상의 흔적을 탐사하며, 전체사상과 관련지을 수 있다고 생각한다. 따라서 본 논문은 먼저, 바르트가 신의 불가해성을 다루고 있는 부분을 우리의 관점대로 바르트 전체 사상의 조명하에 진술하는 것이 중요할 의미가 있다고 여기면서 가능한한 바르트의 소리를 재조직하여 보겠다. 그리고 재조직된 바르트의 신의 불가해성에 관한 사상을 연구자의 입장에서 비판적인 안목으로 고찰하려고 한다. 즉, 그가 불가해성이라는 말로 정말 무엇을 뜻하며 그의 여기에 대한 이해는 그의 전체적인 사상에서 조명하여 보면 그가 그렇게 이해할 수 밖에 없다는 것을 살피기 위하여 그의 사상저변을 놓여 있는 변증법적 요인을 살펴보려고 한다. 그리고 이렇게 분석 이해된 그의 사상을 우리의 관점에서 평가하면서 신의 불가해성에 관한 그의 이해를 비판적으로 검토함으로 신의 불가해성에 관한 우리의 주장을 분명하게 진술하는데 본 논문의 목적이 있다.

따라서, 지면 관계상 각주는 생략한다.

I. 신의 불가해성

1. 신지식과 인식행위 및 언표

바르트의 신의 불가해성 이해에는 인식행위가 중

요하게 다루어지고 있다. 그에 의하면 인간의 인식은 직관(Anschauung)과 개념(Begriff)에 의하여 형성된다. 즉, 인식이란 우리의 지각 앞에 먼저 대상이 주어져야 하며 그 주어지는 바를 내용으로 하여 개념화하게 된다. 즉, 직관하고 (anschauen), 지성화하여 (begreifen), 언표하게 (sprechen) 된다. 또한 바르트는 인식과 관련하여 이해한다(erfassen)는 말도 쓴다. 즉, 이해하기 위해서는 대상과 공통점이 있어야 하며 그것을 주제할 수 있으며 근원적으로 하나이어야 하며 그래야 인식할 수 있다. 그러나 바르트는 “신은 지각의 대상이 아니다”라고 함으로 일차적으로 인간에 의한 신인식을 부정하며 설령 가능하다 해도 그것은 이미 신이 아니라 우상적인 형상이요, 다른 실재를 인식하는 것이라 했다. 우리는 이런 바르트의 주장이 단순한 인식론적인 관점에서 제기되었다고 보기보다는 그의 변증법적 계시관에 의하여 제기되는 당연한 귀결이라고 본다.

바르트에 의하면 신지식은 한마디로 “신은 신에 의하여 그리고 오직 그에 의하여만 알려진다”로 요약된다. 신지식은 주체적으로나 객체적으로 신에 의하여 성립되며, 신지식의 주체와 객체는 성부 하나님과 성령을 통한 성자 하나님이다. 그러므로 신은 삼위일체로서의 자신에게만 대상적이다. 이 근원적인 대상성에 대해서 우리는 말할 수 없다. “신지식 없이는 구원도 없다.” 이것을 강조하면 할수록 신은 신에 의해서만 인식된다는 것을 알 수 있다. 그런데 이 신지식은 성령에 의하여 하나님의 말씀의 계시가 실현되는 데에서 일어난다. 따라서, 신지식도 계시와 관련되어 파생된다. 바르트에 의하면 계시는 계시와 관련되어 파생된다. 바르트에 의하면 계시는 계시를 통하여 전적으로 은폐된 신이 전적으로 계시된다. 신은 신지식의 대상이면서도 근원이다. 그러나 신인식은 은혜와 신앙에 의하는고로 우리의 연약과 무력은 그대로 남는다. 신이 신인 간의 교제를 주도하는고로 그는 늘 은폐적이며 참신은 늘 은폐된 신이다. 우리는 이와 같이 은혜와 믿음으로 불가해를 이해한다.

2. 신의 불가해성

신의 은폐성은 인간 지식의 영역이 진하나 계시에

□一般論文□

이 신지식이라는 사건에 이차적이고 부차적인 주체들로서 조치된다. 즉, 신지식이란 삼위일체라는 비밀로서 위에서만 일어나는 사건만을 말하지 않고 우리의 동참, 곧 인간의 인식과 분리될 수 없는 사건을 말한다. 그런고로 이런 신지식의 시작과 출발(Terminus a quo)은 신의 자기관계로서의 확실성일 수 밖에 없다. 이 확실성에 동참하게 되는 인간은 신을 직관하고 지성화하며 인간의 언어로 언표할 수 있다. 이것은 그의 결론이면서 그의 전제이기도 하다. 그러면서도 그는 인간이 신을 인식하고 언표할 때 그 진실성을 우리의 능력으로서는 보장할 수 없다고 한다.

2. 신의 은폐성

즉, 인간은 자신의 능력으로서는 신인식에 이를 수 없다는 말이다. 신의 은폐성이라는 주장은 신이 우리의 직관과 개념과 언표의 과정에 예속될 수 있는 대상이 아님을 말한다. 따라서 인간의 직관과 개념은 은폐된 신에 대해서 무력하다. 또한 신의 은폐성에 의하여 신지식은 부정된다. 자연신학은 말 할 것도 없고, 교회의 학문적인 신학과 소박하고 순진한 생각 및 성경말씀도 신을 이해하고 설명할 수 없다. 이것이 바로 신의 은폐성의 위기이다.

그러나 그에 의하면 신의 은폐성은 신지식도 불가능하다는 의미는 아니라고 한다. “신의 심판을 고백하는데서 신의 은혜도 고백한다.” 이런 의미에서 신의 은폐성은 신지식의 terminus a quo이다. 결국, 신지식의 시작은 그의 은폐성을 알고 고백하는 것이다며 신의 은폐성을 이해한다(begreifen)는 말은 신의 계시에 근거했고 신앙 안에서 이루어지는고로 참된 신지식의 성취를 의미한다. 그런고로 인간의 직관과 지성화를 불가능하게 하는 신이라면 계시의 신이 아니면 스스로 주도하여 신의 은폐성을 취소하지 않는 신은 참신이 아니다. 말하자면 신의 은혜에 의하여 그리고 계시를 통하여 전적으로 은폐된 신이 전적으로 계시된다. 신은 신지식의 대상이면서도 근원이다. 그러나 신인식은 은혜와 신앙에 의하는고로 우리의 연약과 무력은 그대로 남는다. 신이 신인 간의 교제를 주도하는고로 그는 늘 은폐적이며 참신은 늘 은폐된 신이다. 우리는 이와 같이 은혜와 믿음으로 불가해를 이해한다.

3. 신의 불가해성

신의 은폐성은 인간 지식의 영역이 진하나 계시에

기반했다는 특수성으로 인하여 인식론의 영역에서 거론되지 않는다. 은폐성이라는 신학적 진술이 플라톤, 칼트식의 최고존재와 같이 모든 지각과 오성을 초월한 이성적 개념(Vernunftidee)으로 간주해서는 안된다. 신의 불가해성은 이런 식으로 임의로 존재하는 무한자나 절대자의 불가해성(Unfassbarkeit)과는 다르다. 또 terminus a quo는 계시의 신이 과한 것이지 인간이 세운 것이 아니며 이런 관점에서만 초대교회와 신학의 신의 불가해성을 이해할 수 있다고 한다. 고대신학이 말하는 신의 불가해성은 그 범위가 넓은데 인간의 언어에 선행하고 근거가 되는 인간의 통각(Apperzeption)의 전 범위나 능력이 신과 관련되어서는 안된다는 것을 내포한다. 그런데 고대신학이 쓴 불가해성이라는 진술의 의미는 완전하게 알려지지 않았고 이 말이 소위 신의 불가해성만을 의미하지 않았다고 바르트는 주장한다. 이 용어는 신이 지성화되지 않는다는 사실만을 지적하지 않고 신의 은폐성을 의미했다고 주장한다. 바르트에게 있어서 불가해성은 은폐성의 한 요소이다. “신의 은폐성은 신의 불가사성, 불가해성 및 불가표현성을 뜻한다.” 즉, 신이 불가해하다는 것은 신의 은폐성을 뜻하며 신의 불가해성이라는 것은 신의 은폐성의 한 요소이다. 신을 이해할 수 없기 때문에 직관될리 만무하고 이해되지 않기 때문에 언표할 수 없다. 말하자면 ‘‘이해하다’’가 직관과 언표의 중심에 있다. 이런 말들을 하면서 바르트는 지성화한다(begreifen)라는 말과 이해하다(erfasen)라는 말을 바꾸어 쓰고 있다. 여기에는 이유가 있는 것 같다. 즉, 고대신학 이해로 쓰여 오던 신의 불가해성이라는 개념의 확장을 펴하는것 같다. 말하자면 신의 은폐성과 대동한 개념으로 쓰기 위함인 것 같다. 그는 인식과 언표 과정을 도식으로 삼아서 신의 불가해성(begreifen)이 아니라 erfasen)이 필연적이니까 불가사성(anschauen)이 성립되고 또한 불가표현성(sprechen, reden)이 확립된다. 고대신학 이후 교의학은 이 세가지를 분명하게 의식하지 못했던고로 대체적으로 신의 불가해성(Gottes Unbegreiflichkeit)이라 했다는 것이다. 그렇다면 그가 이렇게 주장하는 불가해성이라는 개념을 어떻게 이해해야 되겠느냐는 것이 문제로 등장한다. 바르트는 자기의 주장을 뒷받침하기 위하여 몇몇 고대신학자들의 신의 불가해성에 관한 이해를 인용했는데 이것들을 우리의 입장에서 살펴 보려고 한다.

II. 몇 가지 비판적 고찰들

1. 바르트에 있어서의 신의 불가해성

“신의 은폐성은 인간 자의식의 종착이 아니다. 인간 능력의 최후 대처도 아니다. 이는 신이 제정하신 신지식의 서연이며 자의식이나 인식론과는 무관하다.” 바르트의 요지는 고대신학자들은 명석하게 깨달은 것은 아니지만 인간 자의식의 산물에 의해서가 아니라 성경에 의거하여 신의 불가해성을 주장했다는 것이다. 그러면서 그는 시139: 6, 용36: 26, 롬 1: 20, 골 1: 15, 딤전 1: 17, 및 잠 1: 7 등을 언급했다. 그렇다면 이 고대신학자들이 이해했던 신의 불가해성은 정말로 무엇을 뜻했는가를 알기 위하여 지면 관계상 짧게 인용하려고 한다.

Minucius, Felix는 “신에게 이름을 물어서는 안된다… 오직 그의 영광만을 보라… 천지를 우러러 보고 그 섭리와 질서와 법을 볼 때, 세계라는 집에도 그것보다 영광스러운 주인이 있는 것을 믿게 된다.”고 했다. Novation은 “신에 관해서 또한 그에게 속하여 그 안에 있는 것에 관해서 인간의 마음은 그것들이 무엇인지 얼마나 큰지 무엇과 닮았는지를 알수 없다. 인간 언변의 유창함도 그의 영광의 지경에 이르는 능력을 진출할 수 없다” 즉, 하나님이 마음 속에서 개념화 된다면 그는 인간의 마음보다도 적어야 한다. 말로 표현하면 말보다 적고 생각하면 생각보다 적다. 그를 표현할 수는 없으나 신은 절적으로나 양적으로 이해되는 것이 아니며 생각에 조차 들어올 수 없는 분이라고 여기며 신의 사역을 방편으로 삼아서 알 수 밖에 없다. Basilius는 “그대가 신의 본질을 안다고 말한다면 그대는 그를 알지 못한다… 나는 신의 존재를 안다. 그러나 그분이 누구신지는 내 지성의 한계 밖이라고 생각한다.”고 한다. Chrysostom은 신의 불가해성에 관해서 많은 설교를 했다. “우리는 신의 존재는 아나 어떤 분인지는 알 수 없다.”

이들에게 있어서 가장 뚜렷한 공통점은 신을 표현할 수 없다는 것이다. 여기에는 불가지성이 밀접하게 관련되어 있다. 즉, 신의 불가해성을 천연하여 놓고도 그의 사역을 살피면서 신지식을 논했다. 신은 대상이 아닌고로 직접적인 신지식은 불가능하고 자연을 통하여 알려진다. 여기에서 분명한 것은 그들이 신의 불가해성과 불가지성을 혼동하고 있다는 것이다. 한 마디로 말하자면 그들은 신지식을 위하여 성

경이 신에 관하여 말씀하는 바를 정확하게 파악하지 않고도 자연에 나타난 신의 업적들에 호소했다. 성경을 참조하지 않았으니 이는 순전히 사변적인 사고요, 이성에 호소한 처사이다. 이것이 극치에 이르면 자연신학이 형성하게 된다.

바르트도 마찬가지다. 그는 신의 은폐성 곧 불가해성을 전혀 표면적인 모습이 아니고 은밀하고 용의 주도하게 불가지성으로 대치시켜 놓고 있다. “신은 그에게만 알려지며 따라서 그에게만 적판되어 지성화된다”는 말을 잘 살펴 보아도 신의 은폐성=불가해성=불가지성이라는 소리를 쉽게 파악할 수 있다. 또 begreifen이라는 말의 개념을 확장시키기 위하여 동의어인 erfasen을 도입하여 begreifen의 역할을 대행시키면서 begreifen이 anschauen과 sprechen을 포함하는 개념이라고 주장하는데서도 알 수 있다. 또한 은혜와 신앙 안에서 신이 전적으로 계시된다는 말을 깊이 통찰해 보아도 전적으로 계시되기 이전에 신이 결코 부분적으로라도 계시되어서는 문제가 아기된다. 즉, 조금도 알지 못해야 전적으로 계시될 수 있다는 역논리가 성립된다. 이 점에서 분명히 신의 불가지성이라 부르지 않을 수 없으며 바르트가 부인한 플라톤, 칸트의 최고존재가 지닌 불가해성과도 상통하는 의미를 볼 수 밖에 없다. 이는 그가 성경 그대로 참조하지 않았고 그의 계시관 배후에 변증법이라는 요소가 있기 때문이라 여겨진다.

2. 바르트와 변증법

바르트는 신지식이란 일차적이고 근원적인 의미에서 삼위 상호 간의 지식을 말하며 그러면서도 인간의 신지식을 결코 도회지하지 않는 지적이라고 했던 결코 신의 자기지식은 인간의 신지식을 위한 것이요 인간의 신지식은 신의 자기지식에 절대적으로 매여 있다. 그런데 인간에게 부정과 심판의 말을 탈하는 신의 은폐성도 실상은 절대 궁정과 은혜를 위한 평등적인 전단계와 같은 인상을 준다. “신의 은폐성을 합당하게 이해하면 근본적인(신지식) 포기는 불가능하다.” 그 이유는 신의 계시의 본질은 은혜이기 때문이다. 바르트는 여러 감동적인 언사로 절대 궁정과 은혜를 간사하는데 실상은 그의 사상의 저변에 변증법이라는 논리적 구조가 깔려 있음을 시사한다. 즉, 절대 궁정을 위하여 전제된 절대 부정과 은혜를 위하여 놓여 있는 심판인 것이다. 그렇지 않고는 굳이 begreifen의 개념을 확장시키면서까지 신의 은폐성,

곧 불가해성 바로 불가지성을 주장할 필요가 없기 때문이다. 알지 못하는 것은 말 할 수 없다. 이와같이 바르트에게 있어서 부정은 공정을 위한 것일 뿐 진정한 의미의 부정은 아니다.

3. 이성과 신앙

바르트는 이성적 이념, 곧 사유에 의하여 상정된 절대자나 최고자는 인간 이성의 산물이라고 했다. 인간의 능력, 곧 이성은 신을 적판하고 지성화하는 데 무능력하고 무력함을 거듭 거듭 강조하고 있다. 그러나 이런 이성의 능력은 신을 계시 가운데서 알 때, 즉 은폐된 신을 알 때에 포기되고 만다고 한다. 인간이 성의 사역으로는 전혀 불가능했던 신지식이 신앙 안에서 가능해진다. “신은 신앙에게만 가시적이며, 오직 신앙에 대해서만 가시적이며, 신앙에 대해서만 증거된다.” 신앙 안에서 이런 능력을 갖도록 하는 것은 다름 아닌 신의 계시이다.

III. 평가 및 결론

1. 바르트의 주제는 “불가해성을 이해한다.”이다. 이 말은 실상 모순이며, 그의 말대로 역설적이나 가능하여 이루어져야 하는데 그것은 계시에 의해서이다. 계시란 무엇인가? 그에 의하면 계시는 성육신에서 완성된 실재이며, 신이 시간 속에서 인간에게 오신 것이다. 결국 계시는 사실이 아니라 사건이다. 고로 자연엔 계시가 있을 수가 없다. 바르트가 자연신학을 부정한 것은 옳으나 그가 말하는 계시는 우리가 이해하고 있는 계시와는 다르다. 바르트에게 있어서 이성이 정죄받은 것 같으나 실상은 그 반대이다. 이성은 신의 은폐성도 모르고 신지식을 가지려다 다른 실재를 투사하는데 이것은 이성의 교만이다. 그런데 신앙 안에서 신의 은폐성을 알고 신지식이 비로소 시작되는데 결국 신앙 안에서 이성을 포기하게 된다. 신앙이 이성을 포기시키는데 계시가 역사한다. 신앙이 계시를 받아들이므로 이성이 깨닫게 된다. 이와 같이 신은 계시에 의하여 신앙에 알려지는데, 차라리 신앙은 이성의 자족을 막고, 본연의 위치를 깨달은 결손한 이성일 뿐이다.

2. 고로 바르트에게 있어서 신의 은폐성, 불가해성, 곧 불가지성은 이성을 더욱 이성답게 하기 위하여 이성을 작성시키는 개념으로 밖에 보이지 않는다. 왜냐하면 바르트는 객관적인 계시(성경)를 의심하기 때문이다. 결국 전적으로 계시되기 위하여 전

제된 불가지성은 우리가 이해하는 불가해성과는 다르다. 말하자면 불가해성이란 알려진 바에는 상관되어 있다. 불가해성은 가치성을 전제한다.

IV. 결 론

바르트는 고대신학의 약점을 잘 간취했다. 그러나 자연신학이 신을 불가지자로 본 것과 바르트의 은폐적인 신과는 유사점이 있다. 또한 플라톤, 칸트 등의 이성적 이념과는 별반 다를 바가 없게된다. 그러나 불가지자를 안다는 것은 논리적인 모순이다. 계시된 신이 불가지할 리야 없지 않겠는가? 우리는 여기에서 자연신학과 바르트신학의 약점을 보게 된다. 자연신학이 신지식을 위하여 성경을 도외시하고 자연에로만 향했다면 바르트는 자연신학은 거부 했으나 신지식을 위하여 계시를 참고하지 않았기 때문이다.

우리가 말하는 계시는 성경이며 바르트는 신의 은폐성을 철저하게 강조했기 때문에 자연에 나타난 하나님의 계시를 거부했고 신의 은폐성을 철두철미하게 극단화 했는고로 성경이 신의 객관적인 계시임을 부인했다. 우리의 주제에 관한 양자는 성경을 올바르게 대하지 못했다고 말하지 않을 수 없다. 왜냐하면 성경은 신이 결코 불가지하다고 말하지 않기 때문이다. 바르트가 신앙 안에서 신을 알 수 있다고 말하나 이 또한 무의미한 말이다. 즉, 신이 우리에게 알려지는 한은 늘 가지적이며, 따라서 신이 불가지적이라는 주장은 어불성설일 수 밖에 없다. 불가지적인 신은 알 수 없다. 우리가 신을 말하는 것은 객관적인 계시에 입각해서만 가능하며 계시가 있기 이전 곧 신이 자신을 나타내기 이전의 신에 대해서는 결코 말 할 수 없다는 것은 너무나 당연한 말이 아닌가? 이것은 필시 바르트의 신지식에 관한 사상에만 국한된 문제가 아니고 그의 기본적인 사상에서 연유된고로 그의 신학에 대한 전반적인 비판이 있는 후에야 신지식에 관한 비판도 비로소 가능하다고 보겠다. 하나님은 자신을 우리에게 계시하셨다. 따라서 하나님은 가지적이다. 물론 다른 지식의 대상처럼 알 수야 없겠으나 우리는 신앙으로 하나님을 알 수 있다. 그렇지만 우리가 알 수 있도록 자신을 계시한 그 하나님을 우리는 완전하고 철저하게 알 수는 없다. 이것은 추리의 결과가 아니라 하나님의 객관적인 계시인 성경이 말하고 있기 때문이다.

카톨릭 신학의 最近動向 (2)

- Recent Roman Catholic Theology -

우 영 종 (신학연구과 3년 · 이론신학회)

【차례】

1. The Beginnings of Change
2. A New Approach to Theology
3. A New Understanding of the Role
4. The Church and Secular Culture
5. The Church and God
6. The Church and the Sacraments
7. Critique

▶ 교회와 하나님

로마교는 교리를 유도해 내는데 세가지 접근법이 취해질 수 있다고 본다. 그것은 철학적, 실험적, 경험적인 방법인데 그 첫번째 방법에 따르면 하나님에 관해 말해지는 것은 논리적인 원리들을 상설하는 과정에서 떠오른다. 카톨릭 철학(thought)에서 그것은 토마스 아퀴나스에 의해 잘 나타나는데 그는 하나님의 아들의 계시를 통해서가 아니라 진리들의 철학적 조직성을 통해 하나님께로 접근했다. 둘째 방법은 인생, 가르침, 예수님의 죽음을 '하나님이 어여할까'에 대한 명확한 언급을 제공하기 위한것으로 보고, 전략 성경 신학으로 시작하여 모든 성경적 자료들을 망라한 뿐만 아니라 구원의 체험의 만족스런 설명을 제공할 교리를 만들려고 노력한다. 그러나 실험적 접근법은 없어졌고 철학적인 것과 경험적인 것 두 가지가 남았는데 많은 로마교 신학자들은 후자를 택했다. 이 세번째 접근법에서 하나님은 인간의 경험으로부터 초월될 수 있음에도 불구하고 매일 살아가고 생각하고 사랑하고 섬기며 의사 소통하는 과정에서 우리가 존재해오고 움직이고 살고 있는 가운데서 그의 능력에 대한 초월의 입김은 탐지될 수 있다고 본다.

* 저자 David F. Wells박사는 Trinity Evangelical Divinity School 학장이시며 교회사와 기독교 사상 교수이다. 그의 주요 저서는 Revolution in Rome(1972), Toward a Theology for the Future(1971) 등이 있다. 본 원고는 그의 작품 중 Recent Roman Catholic Theology를 번역 요약한 것으로 3호에 전반을 게재했고 이번호에 그 나머지를 실는다.

적 상태에서 느껴진다. 이 성령의 존재, 그의 성령은 교회의 생활, 성례와 설교, 기쁨과 슬픔, 삶과 죽음을 통해 예수님이 다시 한번 세상에 나타나 보이도록 한다. 그의 부활한 세상에서의 생활은 사람들의 생활에서 뚜렷이 반영된다. 그러므로 인간의 생활은 하나님의 존재가 느껴지는 곳이며 인간 존재가 스스로 나타내는 공허감과 텅빈 느낌에 대한 해답으로 그(He)가 보여지는 곳이다.

인간은 아リスト텔레스파 철학자들이 자기들이 하늘을 관통했다고 상상한 것이나 올림프스의 신과 같은 통찰력을 더 이상 추구해서는 안될것이다. 하나님은 그런곳에서 발견될 수 없으며 이런식으로 발견될 수도 없다. 오히려 하나님은 그 자신을 더 깊이 나타내 보이시기 전에 우리에게 신뢰를 요구하시며 우리 존재의 각각 다른 계층에서 우리에게 말씀하신다. 그가 그리스도인들에게 이런식으로 말씀하실 뿐만아니라 다른 종교에 있는 사람들에게나, 그에게 대답하길 하지만 그릇되어 응답하는 무신론자들에게 조차도 말씀하신다. 그리하여 하나님은 인간관계와 인간의 감정들과 희망, 이상, 기쁨, 고난을 통해서 알려진다. 그 결과로서 교회는 사실로 제2차 바티칸 회의가 말했듯이 세상에 대한 구원의 성례이다.

▶ 교회와 성례

루터는 구약 시대에 하나님의 사람들을 바벨론으로 잡아간 것과 꼭같은 방법으로 교회를 노예의 신분으로 이끈 것은 전 성례적인 조직이었다고 주장했다. 루터는 전통적인 일곱 성례전을 고해 성사(후에는 그가 버렸지만), 영세와 성찬으로 줄였고 그것을의 개념을 성례는 인간이 하나님께 베푸는 것이 아니라 하나님께서 인간에게 주시는 어떤것이라고 주장했다. 아마도 네델란드 신학자에 의해 제안된 가장 재미있는 아이디어는 화체설(포도주와 떡이 피와 살로 변하는 것)에 관한 것일 것이다.

성례 성사와 관련해서 그들은 그리스도인 사회와 그리스도의 부활하신 여분의 생명을 상징한다. 그러므로 변화된 것은 빵의 성분이라기 보다는 그 의미이다. 그것은 그리스도가 그 자신을 성부와 인간에게 주는 의미가 된다. 그래서 이 기념의 식사에서 빵과 포도주는 인간이 아니고 교회에서 살아 계시는 주님에 의해 새로운 의미 확립의 주제가 된다고 그는 결론 것이다. 그리고 그것을 통해 그리스도가 그

자신을 우리에게 줌으로서 그리스도의 실제 현존의 표시가 된다고 한다.

로마교에 있어서의 성례는 그들이 인간은 그가 행한 것에 의해 새롭게 된다는 생각을 강경하게 주장하기 때문에 종교 개혁가들에게 매우 못마땅한 것이다. 특별히 하나님의 자비에 대한 인간의 긍정적인 반응에 의해 이러한 이론들이 현대의 카톨릭교에 있어서 어느정도 억제되고 있지만 변화되었다는 사실이 항상 명백한 것은 아니다. 모든 신자들의 만인 제사장설은 한때 부정되었으나 지금은 널리 승인되고 있고 예배에 적극적으로 참가하지 못하게끔 종종 집회가 저지되었는데 반해 지금은 어느정도 호응하는 입장에 있고 화체설이 한때는 카톨릭의 성체 성사의 가장 독특한 면이었으나 지금은 적어도 몇몇 사람들에 의해서는 불명료한 지역으로 떨어졌으나 아주 전부 버려졌다.

▶ 비평(Critique)

로마 카톨릭교에서 극적인 충돌을 동반한 매우 짧고 널리 퍼지는 변화는 60년대에 있었다. 그래서 지적인 혁명이 지금 진행중이라는 결론을 피하기 어렵다. 그러나 이것은 아직도 신교도들이 사건을 보는 견해이다. 성직자들의 80%는 카톨릭교의 근본적인 가치는 이런 모든 변화들에 의해 아무 영향도 받지 않았다고 아직도 분명히 믿고 있다. 그러나 이렇게 평가받고 있는 것은 외부인이 분별하기가 어렵기 때문이다. 그것들은 트렌트 회의가 말했던 바와 꼭같은 그것들이 아니었고 20C 처음 30~40년 까지에도 널리 믿어졌던 것과 항상 일치하는 것도 아니다. 어떤점에서 발달이 개혁이 되고 계속성이 변화들을 통하여 보존될 수 있을지는 카톨릭 교도들이 과거에 종종 직면해야 했고 오늘날 직면해야 하는 문제이다.

이 점에 대한 그들의 민감성에도 불구하고 신 카톨릭주의(New Catholicism)라는 것에 대해 말하는 것은 부적합해 보이지 않는다. 그러나 카톨릭교가 Catholic하기를 그치기 전에는 그것이 어떻게 새롭게 될수 있는가?

오늘날 카톨릭 교회내에서 그것은 다른 중요한 모든 것을 제쳐놓는 가장 중요한 문제이다. 그러나 만약 우리가 카톨릭 신앙을 현재의 그대로 받아들이기로 한다면 추려내어 논평을 받아야 할 필요성이 있는 아직도 많은 의문들이 있다. 많은 복음주의자들

에게 가장 명백한 문제는 신학으로부터 인류학으로의 변이와 세상에 대해 하나님이 보는 것 같이 생각함에서부터 인간이 그것을 경험하는 것처럼 생각하는 변이이다. 당대의 로마 카톨릭교를 원래 그려해왔던 것 보다 현대인들이 생각하는 방식에 더 적합하게 만들려는 것이 변이이다. 세속주의는 외부로부터의 대답은 있을 수 없고 인간의 경험은 그 자신의 질문들을 만들고 인간의 혁명함은 그것들에 대답해야 한다는 가정 위에서 작용하는데 이 태도는 당대의 카톨릭사상에서는 약화되고 제한되긴 했지만 약간의 공명감을 얻는다. 그러나 우월한 위치로의 이 변화는 반드시 잘못된 것은 아니다. 그것이 어떻게 빌랄하느냐에 달려있었으므로 좀 유용한 변명의 전략으로 귀결될 수도 있었다. 이것이 일어나든지 아니든지는 특히 죄, 계시, 자비와 속죄 같은 몇몇 중요한 성경적 문제에 관하여 그것이 어떻게 추구되느냐에 분명히 달려있을 것이다. 그러나 존 칼빈이 그의 「기독교 강요」의 서문에서 "우리 자신의 지식은 하나님에 대한 지식과 불가분적으로 연관되어 있고 우리 자신의 지식은 당연히 하나님에 대한 지식으로 인도되어야 한다"고 주장한 것을 회고해 볼만한 가치가 있다.

이 두 종류의 지식 사이의 연결을 그는 다음과 같이 묘사한다. "그러나 이것들은 많은 데에 의해 서로 연결되어 있으므로 둘 중의 어느 것이 우선하며 어느 것이 어느 것을 생겨나게 했는지를 결정하는 것은 쉽지 않다. 우선 왜냐하면 아무도 그의 생각을 그가 그 안에서 살고 움직이고 있는 하나님께로 즉시 향하지 않고서는 그 자신을 연구할 수 없기 때문이며, 다시 말해서 우리가 소유하는 타고난 재능은 아마 우리가 자신으로부터 올 수 없다는 사실, 아니 오히려 바로 우리 존재는 유일하신 하나님안에서 존재일뿐이라는 사실은 명백하다."

둘째로, 하늘로부터 끊임없이 우리에게 주시는 그 축복들은 우리를 생으로 안내하는 시냇물 같은 것이다. 다시, 여기서 하나님 안에 거하는 한 없는 선은 우리의 빈곤으로부터 더욱 더 명백해진다. 특별히 첫번째 인간의 반역이 우리를 물아 넣은 불행한 파멸을 우리로 하여금 눈을 위로 향하지 않을 수 있게 한다. 그래서 배고프고 끓주릴 동안에는 우리가 원하는 것을 구할 수 있을뿐만 아니라 두려움에 자극됨으로서 결손을 배우게 된다.

그러나 존 칼빈이 제시하는 신학의 양상과 성장하-

는 카톨릭 여론이 지금 지지하는 신학 양상 사이에는 명백한 차이가 있다. 이런 차이점들은 죄의 의미, 계시의 의미 그것과 믿음의 의미 이 세 주요 영역에 존재하는 것으로 보인다. 오랜 격언이 말해주듯 모든 사람이 죄를 대항한다 할지라도, 죄의 성격과 향의 정의가 추구되고 있는 때에 만장일치를 발견하기는 쉽지 않다. 예를 들어 화란의 교리 문답은 죄가 인간 생활에 침입해 들어 오는 것과 그것이 한 세대에서 다음 세대로 전달되는 것에 대해서와 그것이 인간 생활에서 작용하는 상처, 고통, 파괴에 대해서 응변적으로 말해준다.

그럼에도 불구하고 로마교는 그 아들을 믿는, 즉 구원 얻는 믿음을 제외하고도 하나님과의 모든 교제가 죄로 인해 단절되었다는 것을 가르치지 않는다.

이것은 우리를 복음주의적 신학과 오늘날의 카톨릭 신학 사이에 있는 두 번째 중요한 차이점, 즉 계시에 대한 모든 질문들로 이끈다. 계시에 있어서 일반적으로 불려지던 것과 특별하다고 불려지던 것을 구별하는 것과 초자연적이라고 불려지는 것과 자연적이라고 불려오던 것을 구별하는 것은 통상적이었다.

이렇게 짹을 지은 각각의 타이틀은 계시의 두 종류에 있어서의 차이점의 양상을 표현한다. 사실로 하나님은 그 자신을 나타내심은 두 독특한 종류에 있다기보다는 오히려 두 국면에서 일어난다. 첫 번째에 따르면 인간으로서의 인간이 언급된다. 하나님은 그의 존재를 자연 창조물로부터 나타내시고 그의 도덕적 본질을 인간의 양심을 통해 나타낸다(롬 2:14-16). 그래서 그것은 자연적이고 일반적인 계시다. 두 번째에 따르면 그는 인간을 죄인으로 묘사하고 특별히 그의 구원론적 목적의 견지에서 그 자신을 나타낸다. 이 계시는 인간의 역사에서 그의 조정의 행위와 그가 선지자들을 보냄과 그의 아들을 주심과 성경의 영감성 등을 포함한다. 그것은 그 자신의 백성을 위해 고안된 계시이고 그러므로 특별하고 초자연적이고 구원론적(Soteriological)이다.

하나님의 존재와 위대한 능력의 계시는 절대 필요한 선행 조건이고 그것 없이는 성육신의 이해는 불가능하다. 오늘날의 로마교는 하나님의 계시에서 자연적이고 일반적인 첫 번째 국면을 초자연적이고 구원론적인 두 번째 국면이라고 가정하고 있다.

카톨릭 신학자들이 끊임없이 주장하고 있는 결과로서 생기는 어려움은 다른 사람들의 역할과 다를 뿐

만 아니라 그들의 것과 아주 끊지 않은 예수님의 역할을 찾는 것이다. 왜냐하면 유일한 그리스도가 없는 기독교는 진실로 크리스챤이기를 그만두는 것이기 때문이다.

셋째로, 주관적인 경험의 차원과 신비주의를 지닌 새로운 관심이 복음주의적 개신교와 새로운 차이점을 가져왔다. 루터가 16C에 로마교와 맞섰을 때 그는 '내면적인 신뢰와 하나님의 약속을 통한 믿음의 모든 요소가 교회의 가르침에 따른 이성적인 호응의 필요성에 의해 무시 되었다'고 주장했다.

지금의 로마교의 상황은 완전히 뒤바뀌었다. 내면적인 위임의 표시는 있으나 그 안에서 일어나는 이성적인 뼈대는 훼손되고 있다. 종종 말해지기는, 성경적 믿음은 세요소(지적인 동의, 감정적인 반응, 의지의 행동)로 구성된다.

그것을 어떤 두개나 어떤 하나로 감소시킴은 잘못이다. 전통적인 로마교는 지적인 동의를 강조했고 현대의 카톨릭교는 대개 감정적 반응과 의지의 행동에 초점을 맞추고 있는데 특별히 이것들은 실존주의적인 범주에서 해석되고 있다. 복음주의적 신학은 보통 믿음의 '지식'을 성경에서 하나님의 계시를 발견함으로서 얻는다고 생각한다. 그의 쓰여진 말씀의 깨이지에서 하나님은 인간에 계획된 용어로 말씀하셨다.

그리고 성령은 성경 독자에게 그 자신들의 결집들을 깨닫게 하며 성경의 말씀들에도 역시 나타나셔서 단순한 말들로서가 아니라 하나님의 자비, 영광, 사랑을 깨닫게 하신다. 다시 말해서 지식은 성경의 쓰여진 계시 속에 존재하며 그것에 모순되지도 않고 논의하지도 않고 단지 깊게 만든다. 그러나 두드러진 점은 기독교가 신약 성경을 통하여 만일 이런식으로 마음과 의지를 구별할 수 있다면 마음에 의해서 받아들여지고 의지에 따라 행동될 수 있는 어떤 것으로 나타난다는 것은 사실이다.

마차 그가 무심코 발이 걸려 넘어지고 통나무에 부딪혀 굴렀던 것처럼 그것은 몇몇 사람에게 결코 단순한 사건으로만 보여지지 않는다. 그러나 믿음 도약의 생각은 하나님께 대한 혁명하지 못한 접근 방법이라고 조심스럽게 평했다. 그것은 불합리한 행동에 의해 특정지어진 시대에 기독교를 이런 말들로 나타내기를 호소하는 듯한 무엇이 있을지도 모른다. 그것은 만약 시공 지옥(Spacetime Fall), 우리가 기적이라

고 부르는 방식으로 하나님의 그 당시의 일을 받아들이는 창조, 객관적인 때와 역사에서 그리스도의 탄생과 죽음, 이 모든 사건들이 하나님의 견지에서 뿐만 아니라 인간의 견지에서도 의미로운 영감된 기록이라는 전통적인 믿음의 근거를 더 이상 지지할 필요가 없게 되면, 그것은 그리스도인들을 심각한 수고와 고통으로부터 구한다. 왜냐하면 믿음으로 도약을 하면 되기 때문이다. 그러나 이 믿음 도약에 치러야 할 값은 종교적인 통제의 손실이다. 기독교는 무신론자들과 같은 가장 관심을 두지 않는 사람에게 조차도 역사하고 자신을 이성적으로 통제할 줄 모르는 존재의 단계에 까지도 역사하고 그들의 이해를 넘어서 존재한다. 그렇다 할지라도 그 믿음의 도약으로 이끄는 자가 하나님인지 마귀인지 누가 알수 있는가? 이 순전한 형식상으로 놓을 때 이 문제는 거의 미숙하게 요점을 빗나간 듯 한데, 왜냐하면 우리의 시대는 매우 궤변의 시대이기 때문이다. 그렇지 않은가? 아직도 위대한 기술적 업적과 나란히 주목할 만한 미신과 타락의 증거가 발견되고 있다는 사실과 과학적 종교성이 종교의 문제에서는 전보한 이해의 보증이 되지 못한다는 사실이 기억될 필요가 있다. 대조적으로 엑소시스트(Exorcist) 영화와 책의 이야기는 다른 영역에서의 우리의 비판에도 불구하고 우리 세대에게 이상하게 알기 쉬운 것이었다. 물론, 이것이 가장 극적일지라도 그 속에서 믿음이 자라나고 보호 받는 이상적인 통제를 똑로함에 있어서 단 하나의 잠재하는 위험이 아니다. 아마도 더욱 더 통상적인 것은 사실로 단지 신비적인 체험을 가졌던 것에 불과한데 그리스도와 마주쳤다는 오해이다. 신비적인 경험은 보편적이고, 그것은 모든 사람 사이에서와 거의 모든 종교에서 발견된다. 그러므로 이런 경험들이 기독교 신앙의 하나님에 기독교의 영역을 넘어서도 활동적이어야 했다는 것을 보여준다고 결론짓는 사람들이 있다. 그러나 이것이 이 현상으로부터 유일한 결론은 결코 아니다. 그리고 그것이 카톨릭교의 내부이든 외부이든 어떤 특별한 경험이 그리스도와의 만남으로 여겨질 수 있다는 보증도 아니다. 견해와 이해와 오늘날 로마 카톨릭 교회 내에 존재하는 영성에 특별한 다양성이 주어졌으므로 단순한 평가나 쉬운 대답은 이전보다 더 부적절하다. 만일 현대인의 수입에 맞추는 영화가 잠재적인 장점이 있다면 지

<54page에서 계속>

기독교 변증학의 중요 성경귀절

박 태 관 (신학대학원 1년)

분명히 기독교 변증학 체계는 실재(實在)의 본질에 관하여 신적, 인간적, 그리고 우주적 측면에서 성경적 증거를 세사해야만 한다. 뿐만 아니라, 전체에 있어서도 이와 마찬가지이다. 왜냐하면 하나님과 인간 그리고 우주에 관한 교회가 몇몇 고립된 본문들의 증거에 의존하지 않고, 성경전체를 통하여 일관성 있게 서술되어 있기 때문이다. 그러나 모든 성경교리들에서와 마찬가지로, 어떤 주제에 관하여 아주 잘 정의된 귀절들이 있다. 이 귀절들은 주의와 세심한 사고를 요한다. 이 장(章)에서 의도한 바는 기독교 변증학의 주제에 특히 중요한 몇몇 귀절들에 관하여 고찰해 보려는 것이다. 그러나, 자연상, 이러한 의도가 다소 제약을 받게 될 것이다.

I. 창세기 1 : 1 – 31

기독교 변증학의 발전에 있어서 창조에 관한 성경적 교리가 아주 중요한 의미를 가진다. 사실, 이 교리를 떠나서는 물질의 근원에 관한 효과적인 변증이 불가능하다. 왜냐하면, 이 교리가 모든 존재에 관한 이해에 필수적인 기초가 되기 때문이다. 무엇보다도 이 교리는 전능하신 하나님의 절대적 우위성과, 그의 존재의 영원성과 전적 독립성을 확고히 하고 있다.

“태초에 하나님”이 성경 초두에 나오는 이 귀절은 성경계시 전체를 통하여 주도적인 주제에 그 여운을 올리고 있다. 하나님은 태초에, 그 이전에도 계셨다.

그러므로, 그는 만물의 시작이 되신다. 하나님의 창조자역 범위는 포괄적인 것으로서, 하늘과 땅 그리고, 그 사이의 우주를 포함하고 있다. 만물이 실재하게 된 것은 “하나님이 가라사대, 있으라 하시니…… 있었고”(비교 요 1 : 1 이하)라는 그분의 능력있는 말씀에 의한 것이었다. 하나님의 말씀은 그의 마음과 뜻의 표현이다. 그래서 이 모든 창조질서

는 하나님의 마음과 뜻의 흔적을 지니고 있다. 이 창조교리의 분명한 의미는 하나님의 존재가 만물의 근거와 원리가 된다는 것이다. 또한, 이 모든 만물은 하나님과는 달리, 자존(自存)하지 못하며, 그 존재의 기원과 계속성에 있어서, 하나님으로부터 완전독립하지 못한다는 것이다.

뿐만 아니라, 이 교리의 의미는 하나님의 지식이 다른 모든 지식의 근거와 원리가 된다는 것이다. 왜냐하면, 하나님의 지식이 모든 다른 지식보다 영원 전부터 선재(先在)하며, 포괄적이기 때문이다. 반면에, 다른 모든 지식은 유한한 피조물의 것으로서, 기껏해야 부분적이며 단편적인 것에 불과하다. 다른 말로 하면, 하나님의 지식만이 실재에 관하여 유일한 신빙성 있는 지식이 된다는 것이다. 절대적이며 무(無) 원인적인 하나님의 지식만이 인간에게 적용되는 지식의 유일한 근원이 된다. 인간존재의 한 측면인 인간지식은 하나님의 사역과 말씀속에 제시된 정도에 제한되어 나타난다. 또한 이 지식은 창조주의 지식으로부터 유출된다.

하나님의 사역(일반 혹은 자연계시)과 그의 말씀(특별계시)으로부터 인간에게 지식이 부여된다. 그러나 간파해서는 안되는 사실은 인간이 하나님의 역에 속해있기 때문에, 인간 자신이 독립성 혹은 우위성을 지닌 자세를 취해서는 안된다는 것이다. 그러나, 인간내부에는 지식의 제법에 중심부가 있다. 이것은 인간구조의 본질에 속하는 것들이다. 이 사실은 하나님께서 “그의 형상대로” 인간을 창조하셨다는 설명에서 분명해진다. 이 귀절속에 풍부한 의미가 함축되어 있지만, 여기에서는 아주 중요하게 취급 하려 하지 않는다. 물론 인간의 내적 요소들 즉 인격성, 합리성, 도덕성, 주체성, 그리고 창조성은 다른 모든 피조물들과는 달리 독특한 그의 성품과 위

□ 翻 訳 論 文 / 기독교 변증학의 중요 성경귀절 □

치를 정해준다. 그러나, 여기에서 강조되고 있는 사실은 하나님의 형상인 인간이 하나님을 떠나서 살 수 없다는 것이다. 또한, 그가 하나님을 무시하거나, 그의 지위를 친밀할 수 없다는 것이다. 하나님의 형상은 인간 구조중 가장 친밀하고도 독특한 특징이다. 그래서, 인간은 현재의 모습을 변형시키지 못한다. 그 형상은 피조물된 인간존재의 마음 바로 그곳에 새겨져 있다.

이러한 사실이 의미하는 바는 어떠한 인간도 하나님의 지식으로부터 자신을 분리시키지 못할 뿐만 아니라, 각 사람이 하나님에 대하여 응답하고 있다는 것이다. 인간의 책임은 인간존엄과 인간성에 있어서 중요한 측면이다.

인간은 자신에게 부과된 생애 대하여 하나님께 응답하고 있다. 그는 단순히 현재의 상태 즉 인간이라는 이유로 이러한 응답할 의무를 감소시킬 수 없다. 창조주의와 피조물과의 관계는 피조물의 존재에 필수적이다. 또한, 하나님의 형상이 인간성을 이루고 있다. 인간존재는 이 두가지 근본적인 요소에 의존하고 있다. 이것들을 부정하는 것은 마치 인간존재에 의미와 목적을 부여하는 생명성을 자르는 것과 같다. 이 결과로 인간은 자신을 표류하게 만들며, 마음 중심에서 분리와 파괴를 불가피하게 경험하게 된다.

II. 창세기 3 : 1 – 24

창조교리가 인간구조에 대한 이해에 필수적인 반면, 타락교리는 인간상황의 실재에 대한 보다 적절한 이해에 필수적이다. 인간본경의 모든 요소들은 창세기 3장의 타락기사에 나타나 있다. 창조와 타락기사는 인간내부에 있는 비판적 요소를 즉 유한성과 타락성을 아주 쉽게 설명해 준다. 동산에 인간은 자비의 하나님과 영화로우신 그의 말씀을 따라 생활함으로써, 자신의 존재를 실현 시켰다. 또한, 그는 자신의 존재의 의미와 목적을 부여할 수 있었던 관계를 유지함으로써, 자신의 존재를 실현시키기도 했다. 인간을 타락시킨 사탄의 전략은 하나님의 말씀과 창조주의 권위에 대한 반역이었다. 이것은 다음의 두 단계로 나타났다. 첫번째는 하나님의 말씀에 의문을 제시함으로써 “참으로 하나님은 그렇게 말씀하시더나?” 그리고, 두번째는 실제로 하나님의 말씀을 거역함으로써 “너희가 결코 죽지 아니하리라” 하나님께 반역했다. 이 설명은 하나님께서 인간존재에 의하여 위협을 당하시며, 자신의 이기적 목적에 관심하고 계

시다는 사실을 덧붙이게 한다. 창조주의 말씀을 거역함으로써, 인간은 잘못된 독립을 선택했다. 이로 인하여, 인간자신이 하나님과 만물의 주인이 되었다.

이것이 타락한 인간상태의 본질이다. 창조주의 주권적 권위에 반역함으로써, 인간은 하나님을 자신의 형상으로 만들었다. 동시에, 하나님의 말씀과 뜻을 내어 던져버리는 시도를 자행했다. 물론, 존재론적 일상황은 이 조그마 요소때문에 변화되지 않는다. 하나님은 여전히 창조주와 심판자로서, 만물위에 군림하시는 하나님이다. 인간역시 여전히 피조물로서, 하나님께 전적으로 복종하고 의존하는 인간일 뿐이다.

그러나, 인식론적 상황이 재난의 하나로 부각되었다. 죄인된 인간은 하나님 대신 자신을 중심부에 놓았다. 또한, 그는 자신과 우주의 실재를 이해하는 열쇠를 자신이 장악함으로 해서, 창조주와 피조물과의 관계가 끊어지게 되어서, 사물에 대한 올바른 지식을 잃게 되었다. 이로 인하여, 그가 추구하는 것을 절망 가운데 항상 성취하지 못하게 되었다.

III. 로마서 1 : 18 – 32

사도 바울이 기록한 말씀 가운데 이 귀절보다도 더 강렬하게 인간의 곤경에 관하여 서술한 귀절도 없다. 모든 인간은 창조주 하나님의 존재에 관한 진리를 알고 있다. 그러나, 그들은 불의 가운데 그것을 배어 던지고, 얹눌려 버린다(18절). 창조주 하나님과 응답할 수 있는 그들의 뚜 같은 형태로 하나님에 대한 지식을 버릴 수 없다. “이는 하나님을 알만한 것이 저희속에 보임이라, 하나님께서 이를 저희속에 보이셨느니라”(*διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν εστιν εν αὐτοῖς ο θεὸς γάρ αὐτοῖς εφανερώσειν*) 다른 말로 하면, 인간이 하나님에 관한 지식을 일시적으로는 붙잡지만, 그것의 순수한 메세지를 어느정도 상실한다는 사실에 있어서의 논란의 여지가 없다는 것이다. 왜냐하면, 그 지식이 그들속에 내재해 있기 때문이다. 이 지식의 내향성을 다음의 두 가지 측면에서 이해할 수 있을 것이다. 첫째로 일반적인 의미에 있어서, 모든 인식과 지식에 있어서와 마찬가지로, 그 지식이 외부의 자료로부터 유출될 때에도, 인간내부로 향하게 된다는 것이다. 둘째로는 특수한 의미에 있어서, 하나님의 지식이 인간속에 내재한다는 것이다. 이것은 조물이 하나님의 형상으로 창조되었기 때문에, 그들의 존재십연(深淵)에 이 형상

*이 글은 E. R. Geehan이 편집한 “Jerusalem and Athens”의 pp. 131 – 140에 실려있는 글인데, 원제는 “Crucial Biblical passages for Christian Apologetics”로써 Philip Edgcumbe Hughes의 글이다.

이 새겨져 있다는 것이다. 또한, 이미 살펴본 바와 같이, 어떠한 인간도 자신의 구조적 실재에서 분리될 수 없다는 의미인 것이다.

그러나, 부인할 수 없는 사실은 인간의 모든 환경 속에 내재하시는 하나님의 존재에 관한 증거인 것이다. 하나님의 불가시성과 그의 속성은 그의 존재에 관한 지식을 제시해 준다. “왜냐하면, 특히 그의 영원한 능력과 신성에 있어서, 그의 불가시적 속성(*τὰ αόρατα αὐτοῦ*)은 우주의 창조질서로부터(*ἀπὸκτισεως κοσμου*) 명확히 인지(認知)된다. 또한, 창조 되어진 것(*τοις ποιημασιν νοονυμενα*)으로부터 지적인 인식(認識)이 되어지기 때문이다” 전 우주질서는 독특한 영원한 주권적 신성을 가지신 만유의 창조주가 존재하신다는 진리를 명확히 알려준다. 이 지식이 이성적 피조물인 인간에게는 확실하게 인식된다. 이 만유의 합리성과 창조주의 합리성에 관한 증거는 인간이 이성적으로 자신을 분리시킬 수 없다는 진리를 알려준다. 그는 단지 비이성적일 때만, 이 지식을 억압하려 한다. 그러나 이 행동에 있어서, 그에게는 “변명의 여지가 없다”(*αναπολογηγτος*) 그는 방어할 수 없다. 그는 자신의 존재의 통합과 위엄에 반대하는 행동을 하고 있음을 뿐이다.

더 나아가서, 인간은 비이성적인 피조물을 부인할 수 있는 능력을 소유함에도 불구하고, 분리를 주장하는 입장에서 이 우주를 바라보고 있다. 그러나, 그는 자신을 우주와 분리시킬 수 없다. 왜냐하면, 이 우주가 자신과 전적으로 분리되어 있는 것처럼 보이지만, 그가 주사하고 있는 이 우주 속에 그 자신도 포함되어 있기 때문이다. 다시 말하면, 그 자신도 하나님에 관한 진리를 오류없이 알려주는 이 우주의 구성요소가 되다는 것이다. 그는 이 우주에 속해 있음으로 해서, 자신으로부터 도피할 수 없다. 또한 그는 자신의 전 존재를 둘러싸고 있는 환경과도 그 관계를 끊을 수 없다. 사실 모든 피조물을 중에서, 인간보다 더 신비로운 것은 없다. 이런 의미에서 인간은 하나님의 창조사역의 면류관이다. 시편기자는 다음과 같이 친양한다. “여호와 우리 주여 주의 이름이 온 땅에 어찌 그리 아름다운지요”(시 8 : 1, 9) “나를 지으심이 신묘막축하심이라”(시 139 : 14). 그리고 이 시편기자는 모든 존재 가운데, 인간이 영광과 영예의 판을 쓰고, 하나님께서 창조하신 만물위에 통치하리라는 것을 알았다. (시 8 : 5이하) 특히, 시 19

: 1 - 4은 감격적이다.

“하늘이 하나님의 영광을 선포하고 궁창이 그 손으로 하신 일을 나타내는도다. 날은 날에게 말하고 밤은 밤에게 지식을 전하니”

다른 말로 하면, 만물이 하나님으로 말미암아 창조되고 웃게된다는 메세지가 크고도 명확하게 들려온다는 것이다. 이것은 잘못된 것이 아니다. 참되고도 본질적인 지식이다. 이것은 우리들이 어떠한 방향을 취하든지 “우리에게 소리쳐온다” 그러나, 동시에 다음과 같은 외침이 있다.

“언어가 없고 틀리는 소리도 없으나, 그 소리가 온 땅에 통하고 그 말씀이 세계 끝까지 이르도다”

이러한 외침은 또한, 침묵으로 증거하고 있다. 이는 우주이기 때문이다. 또한, 그것이 장엄한 침묵이기 때문에 더 응변적이다.

사실, 인간의 삶이란 것은 다음의 본질적이고도 내적인 전제를 기초로 한다. 즉 창조의 의미에 있어서, 모든 실재하는 것은 하나님의 결합된 통일체로서, 혼합체가 아닌 우주이며, 혼란이 아닌 질서라는 것이다. 예를들면, 과학자는 직감적으로 모든 사실의 상관관계를 느낀다. 모든 사실은 의미를 가지고 있으며, 하나님의 사실이 다른 것을 이끌게 된다. 더 나아가서, 공허하고 관계성이 없는 사실이란 존재하지 않는다. 만약, 일관성을 지닌 우주가 실재하는 것 아니라면, 과학적인 연구와 발견이 불가능하게 될뿐만 아니라, 전 존재의 의미가 혼란으로 인하여 상실되어 버릴 것이다. 어떤 것도 감각을 유발하지 못할 것이다. 사고와 이의 논리적인 능력이 사라져서 찾지 못할 것이다. 또한, 계획을 세우고 실천하는 것을 생각하지 못하게 되며, 그 능력은 상실될 것이다.

그러나, 사물과 마찬가지로, 실재하는 것은 합리적 사고, 의사소통, 계획 그리고 연구를 요한다. 바로 이것들은 정상적인 인간존재에 속하는 것들이다. 본질적으로 우리들은 합리적인 세계속에서 합리적인 존재로서의 삶을 영위하고 있다. 우리 자신들을 포함한 만물은 하나님의 합리성을 지니고 있다. 바로 이 하나님의 만물을 계획하시고 그것을 존재 하도록 하셨다. 하나님에 관한 이 진리는 창조질서와 하나님의 형상인 인간구조 속에 그 증거를 갖고 있다. 이 증거 때문에, 우리들을 하나님에 관한 진리는 물론이고, 인간에 관한 진리까지도 알고 있다. 기독교 변증학은 끊임없이 이것들에 주의를 기울여야만 한다.

모든 죄는 이 진리를 부정하고 억압하는 교만한 것으로서, 창조주의 주권적 권위를 무시하고 인간의 자율성을 주장하도록 한다.

기독교 변증학은 존재의 확실성과 전능하신 하나님의 주권을 강조해야만 한다. 중생되지 못한 인간의 어떠한 최선의 것을 제시한다 할찌라도, 우리는 그것을 거부한다. 왜냐하면, 위에서 언급한 바와 같이, 이것이 기초가 창조주와 피조물된 인간 존재를 부인하고 있기 때문이다. 즉 자기 존재의 본질을 부인하며, 유일하게 자신의 존재의 의미를 부여할 수 있는 창조주의 관계를 파괴하고 있다는 것이다. 이것은 거짓된 비이성적인 입장이다. 그러므로, 신자된 우리들은 이것을 일시적으로 받아들이거나 인정할 수 없다. 하나님은 다른 모든 존재들보다 뛰어난 존재로서, 아주 근본적이며 능력이 있으신 분이시다.

하나님에 관한 한, 불확실성이란 있을 수 없다.

하나님에 관한 진리를 알고도, 그것을 억압하는 것보다 더 인간의 존엄과 통합을 파괴시키는 것은 없다.

중요한 사실은 기독교 변증학이 이러한 행동의 악한 결과에 관한 명확한 이해를 해야 한다는 것이다.

우리들이 지금 취급하고 있는 이 귀절들 속에 이 사실들이 특이하게 서술되어 있다. 그러나, 이것들을 나열하기 전에 강조되어야 할 것은 바로 이것이 진리에 대한 정신적인 거부의 문제가 아니라는 것이다.

왜냐하면, 이 속에 내포된 것은 바로 하나님께 대항하는 전 인간(the whole man)의 반역이기 때문이다. 전 인간속에는 그의 존재와 마음, 정서 그리고 의지가 포함되어 있다. 이것은 마땅히 해야 할 일 즉 하나님께 영광을 돌리는 일을 거부하고 있는 것이다.

바로 이것은 최대의 불효이다. 사도는 말한다. “하나님을 알되 하나님으로 영화롭지도 아니하며 감사치도 아니하고”(역자주 롬 1 : 21) 이것이 인간 곤경의 뿌리가 된다. 이 결과로 인간은 자신의 타락과 분리라는 슬픔의 열매를 거두게 되었다. 하나님에 관한 진리를 억압한 그 무서운 결과들을 다음과 같이 요약해 볼 수 있을 것이다.

1. 지적 무용(無用)

“그들의 모든 생각이 허망하여졌다”(NEB) “그들이 우둔하여졌다”(Jerusalem Bible)

2. 영적 어두움

“그들의 무감각한 마음이 어두워졌다”(RSV) “그들이 잘무된 마음이 어두움에 빠졌다”(NEB)

3. 불신의 우둔함

“지혜 있다 하나, 그들은 우둔하게 되었다”(RSV) “그들 자신이 지혜롭다고 하는 만큼 더 우둔하게 되었다”(Jerusalem Bible) “하나님의 진리를 거짓으로 바꾼” 사람들에게서 무슨 다른 것은 기대할 수 있겠는가?

4. 거짓 종교

이것은 모든 형상으로 나타난 다수의 우상들 속에 나타나 있다. 그들은 우둔하게도 “썩어지지 아니하는 하나님의 형상을 썩어질 사람과 금수와 벼루지의 형상의 우상으로 바꾸었다” 또한, 그들은 잘못되어 “피조물을 조물주 보다 더 경배하고 섬겼다” 이러한 사실은 자아중심의 일본주의 이교주의 물질주의 그리고 지성주의 등등에 나타나 있다.

5. 악한 부도덕성

하나님을 대항한 인간반역의 악한 결과는 인간 영혼에는 물론이고, 육체까지 그 영향을 끼쳤다. 사실 창조주를 사랑해야 할 피조물의 입장에서 볼 때, 육신을 위한 욕망보다 더 인간 타락이 깊이를 응변적으로 나타내 주는 것은 없다. 이러한 타락은 음란(fornication)과 간음뿐만 아니라, 모든 종류의 타락과 부자연스런 죄악들을 추구하게 한다. 하나님의 말씀은 다음과 같이 단언하고 있다. “하나님께서 저희를 마음의 정통대로 더러움에 내어 벼려두사 저희 몸을 서로 욕되게 하셨으니”(역자주 롬 1 : 24)

6. 사회적 부패

이러한 부패(rottenness)는 일반 사회에도 그 영향을 끼치고 있다. 또한, 이것은 문명인의 품격과 존엄에 필수적인 표준과 구조들을 파괴시키고 있다. 사도는 이 사실을 아주 생생하게 묘사하고 있다.

“또한, 저희가 마음에 하나님 두기를 싫어하며, 하나님께서 저희를 그 상실한 마음대로 내어 벼려두사 합당치 못한 일을 하게 하셨으니. 곧, 모든 불의, 추악, 탐욕, 악의가 가득한 자요, 시기, 살인, 분쟁, 사기, 악독이 가득한 자요, 수군수군하는 자요, 비방하는 자요, 하나님의 미워하시는 자요, 능욕하는 자요, 교만한 자요, 사랑하는 자요, 악을 도모하는 자요, 부모를 거역하는 자요, 우매한 자요, 배역하는 자요, 무정한 자요, 무자비한 자라. 저희가 이 같은 일을 행하는 자는 사형에 해당하다고 하나님의 정하심을 알고도 자기들만 행할 뿐 아니라 또한, 그 일을 행하는 자를 옳다 하느니라”(롬 1 : 28 - 32)

바로 이것이 인간 모습의 전부이다. 이것을 서구 문명에 적용시켜 볼때, 그렇게 세밀하게 언급하지 않더라도, 많은 경종을 울려주고 있음에 틀림없다. 우리 서구 문명은 많은 기술적 찬란한 성취로 인하여 많이 자만하고 있다. 그럼에도 불구하고 현재에는 내적 분열을 직면하고 있다. 바로 이것이 불행한 인간 세계 전체의 진상이다. 이러한 사실을 우리들은 우리 주변과 우리 내부 의식속에서, 여러 경이로운 수송기구와 대중매체를 통하여 경험하고 있다. 바로 이러한 인간상황의 진상을 이 귀절보다 더 명확하게 진술하는 곳은 없다.

IV. 고린도전서 2 : 14

그러나, 타락한 인간ogn을 더 심화시키는 것은 인간 자신이 자신의 실상을 볼 수 없다는 사실이다. 그는 자신을 포함한 인간 실재를 식별하지 못한다. 이것은 구조적인 무능력이 아닌, 선택의 무능력이다. 그는 진리대신 거짓을, 빛대신 어두움을, 그리고 생명대신 죽음을 선택했다. 태양보기를 원하지만, 볼 수 있는 능력이 없어서, 그것을 보지 못하는 장님과는 다르다. 그는 의지적으로 생명과 빛의 근원으로부터 자신의 눈을 닫아 버리기 때문에, 그것을 볼 수 없다. 앞서 살펴본 바와 같이, 그는 창조주와 자신에 대한 진리를 알고 있다. 그러나, 그 자신이 이 진리를 알려고 하지 않는다.

그래서, 그것은 억압하고 자신의 눈을 닫아 버린다. 그리고는, 하나님과의 관계속에 있는 생명선을 끊어버린다. 그 결과로, 그는 불화실과 분리라는 대양속에 자신을 배 떠버린다. 그는 스스로 무능력해졌다.

바로 이것이 이 귀절에 나오는 “자연인”(the natural man)의 비극이다. 오히려, 그를 비자연인이라 부르는 것이 더 적절한 것이다. 흥정역에 사용된 이 단어가 오랫동안 신학전문용어로 사용되어 왔다.

그러나 현대역에서는 이를 폐기하고 “비영적인 사람”(the unspiritual man)으로 번역하고 있다. 왜냐하면, 여기에 사용된 형용사 프쉬키코스(*ψυχικός*)를 적절히 번역하기는 어렵지만, 이 단어는 타락한 비중생인을 가리킨다고 볼 수 있다. 왜냐하면, 인간존재의 원리가 되는 하나님의 영을 자칭하는 프뉴마(*πνεύμα*)보다 동물적 존재를 칭하는 프쉬케(*ψυχή*)라는 단어를 사용하고 있기 때문이다.

따라서, 비중생인은 “하나님의 영의 일”을 받지 못한다. 그는 잘못된 선택을 했기 때문에, 어리석음에 내면져졌다. “또, 깨닫지도 못하나니 이런 일은 영적으로로야 분변함이니라” 그의 영은 세상의 영이다. 그러나, 이 위대한 실재는 단지 하나님의 영과 계시받은 자들에게만 알려졌다. (10-13절) 죄는 인간을 타락시켜서 하나님과 자신의 진상의 빛에 반응하거나 되돌아오지 못하게 한다. 그에게 있어서, 가장 필요한 일은 중생을 체험하자는 것이다. 그에게 유일한 소망이 있다면, 그것은 바로 그의 존재중심에 하나님의 성령을 영접할 때 일어나게 될 변화를 기대하는 것이다.

V. 에베소서 2 : 1-10

죄로 인한 인간의 무능력은 단순히 정도(degree)의 문제가 아니다. 그것은총체적이며 궁극적인 성격의 것이다. 죄의 효력은 죽음에 이르게 한다. 인간ogn은 현재보다 더 심각해 질 수 없다. 바로 이 타락한 인간을 이 귀절은 “허물과 죄로 죽었던” 존재라고 서술하고 있다. (참조 롬 6 : 23) 죽은 사람은 천적으로 무능력하다. 그는 아무일도 할 수 없다. 이와같이 비중생인도 하나님께 대하여 죽은 자이다. 아무것도 그를 중생시킬 수 없다. 바로 이 사실이 복음의 참된 배경이 된다. 이것을 떠나서는, 그리스도의 성육신과십자가의 의미를 발견할 수 없다. 죄인의 무능력은 전능하신 하나님의 사랑에 의하여 극복되어진다. 그리스도안에서 새로운 삶이 실재로서 승리하게 된다. 그리스도안에서 새 사람은 모든 것에 있어서 받을만한 자격이 없음에도 불구하고, 하나님의 주권적인 은혜를 값없이 받게 되었다. 그러므로 사도바울은 개종된 에베소 교인들에게 “복음을 반기전의 모습을 그들에게 상기시키고 있다” 육체의 육심을 따라 지내며, 육체와 마음의 원하는 것을 하여 다른 이들과 같이 본질상 진노의 자녀이었더니” (또한, 그는 그리스도안에서 새 삶을 얻게 된 그들의 모습도 알려주고 있다). “궁휼에 풍성하신 하나님이 우리를 사랑하신 그 큰 사랑을 인하여 허물로 죽은 우리를 그리스도와 함께 살리셨고” 우리에게 “자비하심으로써, 그 은혜의 지극히 풍성함을” 나타내심에 관하여 언급하는 것은 조금도 이상한 일이 아니다.

모든 영광은 전적으로 하나님께 속한 것이다. 처음부터 끝까지 구원은 믿음을 통한 은혜로 되어진다.

“이것이 너희에게서 난 것이 아니요, 하나님의 선물이다. 행위에서 난 것이 아니니, 이는 누구든지 차랑치 못하게 합이니라” 따라서, 기독교 신자는 “그리스도 예수안에서 지으심을 받은” 하나님의 작품이다.

그리고, 이 새 창조속에서, 우리들은 원래의 창조 속에 나타난 하나님의 모든 목적이 회복되고 성취되는 것을 바라보게 된다.

VI. 요한계시록 21 : 1-4

기독교 변증학의 과업을 수행함에 있어서, 충분한 성경적 관광(perspective)을 가지고 사물을 바라보는 것은 중요한 일이다. 창세기로부터 출발하여 요한계시록에서 끝마쳐야만 한다. 인간을 포함한 모든 피조물을 이해함에 있어서, 창조교리는 필수적이다.

또한, 이를 위하여, 인간타락과 죄의 운명적인 결과 그리고, 예수 그리스도안에서 중생시키시는 하나님의 은혜에 대한 인간의 절망적인 요구를 이해해야만 한다. 인간 상황에 대한 이 이해는 죽음에 이르게 하는 병적 징후와 상관관계를 갖는다. 이러한 현상이 현대에도 나타나고 있다. 이러한 병의 근원은 전 시대를 통하여 동일하지만, 그것은 외적현상은 그 시대의 특징, 사회분위기, 그리고 유행하는 사고와 철학의 형태와 내용에 따라서 다르게 나타나고 있다. 우리의 시대를 정확하게 식별할려면, 이러한 현상에 민감해야만 한다. 그러나, 이 현상에 대한 선언을 함에 있어서, 동정심을 가져야만 한다. 이 동정심은 그리스도 예수안에서 하나님의 은혜의 메세지를 믿고 있는 대사(ambassadors) 된 우리에게는 마땅한 것이다. 더 나아가서, 인간 현대의 모습에 상치하지 않고, 이것을 초월하여 인간 미래의 모습을 보아야만 한다. 왜냐하면, 인간은 운명적인 존재로서, 십파 혹은 영광을 소유하게 될 것이기 때문이다.

종말론적 성격을 띠지 않는 변증학은 불완전하고, 부적절하다. 성경전체의 자리를 밟고 있는 것은 특히 종말론적인 차원에서, 요한계시록에 그 총점을 맞추고 있다. 하나님의 영속적인 목적의 장엄한 범위는 창조로부터 완성에 이르고 있다. 이것은 인간사(人間史) 전체를 포함하고 있으며, 인간 상황의 과거, 현재, 미래에 대한 포괄적인 관망을 제시하고 있다.

이 귀절은 계시록의 결론장(章)에 이어서, 만물의 완성에 대한 전망을 제시하고 있다. 사탄과 그의 추종자들은 심판을 받아서, 멸망 되었다(20 : 10이하).

“새 하늘과 새 땅”이 펼쳐지고, 그 속에서 의인은 영원히 승리하며(비교 벤후 3 : 13) 그리고 하나님이 차기 백성 가운데 거하시게 된다. 빠의 모든 악한 결과를 – 슬픔, 고통, 죽음 – 은 사라진다”이는 처음 것들이 다 지나갔음이려라” 이와같이 하나님의 은혜계약에 대한 약속이 완전히 성취되었다. 그리고 성경 초두에 “아주 좋았더라”고 선언했던 하나님의 창조가 재창조되어, 마지막에도 아주 좋게 되어지는 것이다. 완전한 하나님의 뜻, 말씀, 그리고 사역이 영광 가운데 시위되고, 그의 모든 목적은 성취되어 진다. 구속되어 영화롭게된 인간은 마침내 그렇게 소원했던 바로 그 인간이 되는 것이다. 아무런 방해를 받지 않고, 창조주와 조화있는 교제를 즐기며, 기꺼이 하나님의 말씀의 통치를 받는다. 또한, 평화롭게 하나님과 인간, 그리고 모든 피조물이 교제하면서, 끊임없이 삼위일체 하나님 – 성부, 성자, 성령 – 을 섭끼며 찬양하게 되는 것이다. 바로 이 하나님께서 인간을 소멸되지 않는 경이와 아름다움을 지닌 우주속에서, 생명과 진리와 은혜로 값없이 축복하셨던 것이다.

얼마나 찬란한가? 얼마나 변증학에 확신과 여운을 남기는 자극제가 되는가! 우리들의 성령의 은혜로운 내적 역사로 통하여 그리스도 예수안에서 하나님을 알게 된다. 또한, 하나님의 영원한 목적의 종류(中流)속에 들어가서, 진정 인간 자신의 모습을 광방하게 된다. 과거는 어려 했으며, 현재는 어찌하여 또한, 미래는 어떻게 될 것인가 – 하나님은 은혜나 혹은 하나님의 심판이냐 – 를 보게 된다. 진실로 우리 자신이 우주의 산비를 염두에 두어야 한다는 사실이 얼마나 놀라운가! 우리들은 다른 모든 영역에서와 마찬가지로, 변증학 분야에 있어지도, 경험과 만남(encounter)을 통하여 알고, 확신하게 된다.

우리들이 우리자신이 소유하고 있는 것의 진상을 안다면, 우리의 자식과 확신은 결코 경멸과 불신의 세력으로 도전해 오는 무리를 앞에서 훈들리지 않을 것이다.

學 會 狀 況

▶ 구약학회

1. 방향

- ① 구약역사의 시대별연구(전 학기에서 계속)
- ② 신입생 환영 좌담회 (구약신학의 연구의 의미)
- ③ 특강 (2회 예정)
- ④ 주제발표 (구약신학의 중요주제)

2. 활동계획 및 실천사항

- 3월17일 제 목 : 구약역사 시대별 연구발표 (6회)
왕국시대의 메시아 활동
발표자 : 정돈화(3년)
- 3월24일 제 목 : 구약역사 시대별 연구발표 (7회)
포로기시대의 역사
발표자 : 이기용(3년)
- 3월31일 제 목 : 구약역사 시대별 연구(8회)
포로기화 이후의 구약역사
발표자 : 손주식(3년)

- 4월14일 특강
- 4월28일 신입생환영 좌담회 (지도교수와 함께)
- 5월19일 주제발표
- 5월26일 제 목 : 마태복음의 구약인용문제(특강)
발표자 : 강용원 교수
- 6월 2 일 제 목 : 다니엘의 70이래예언연구(주제발표)
발표자 : 박영주(2년)

- 6월 9 일 제 목 : 구약의 정경형성(주제발표)
발표자 : 김성민(2년)
- 6월16일 새학기 사업계획 및 평가회

- 3. 조직 및 회원명단
- 회장 : 정돈화 (3년)
- 총무 : 김경영 (3년)
- 서기 : 김수근 (2년)

- 3학년 : 정돈화 · 손주식 · 김경영 · 이재천 · 이기용
김갑수 · 장갑덕
- 2학년 : 박영구 · 서금수 · 김수근 · 김성민 · 박상룡
- 1학년 : 안정순 · 전정홍 · 김한식 · 지영범 · 강병호
원차희 · 장기성 (계19명)

▶ 신약학회

1. 방향

오늘 많은 신학자나 신도들이 영감으로 기록된 하나님의 말씀을 하나님의 말씀으로 이해하여 받아드리려고 하지 않고 자기의 이성이나 지리적인 환경, 배경, 권위, 인간의 사상등에 발맞추어 해석하여 하나님의 말씀을 인간의 말과 대등시하여 하나님의 말씀을 변질시키고 있는 자들의 오류를 지적하고 이러한 잘못된 성경번역을 비판하는데 목적이 있는바 한마디로 “번역된 성경 본문에 대한 고찰”이다.

2. 활동계획 및 실천사항

- 3월17일 Orientation
- 3월24일 신입환영회
- 3월31일 학회방향 및 주제토론
- 4월14일 제 목 : 공동번역에 대한 고찰(시론)
발표자 : 박성복 교수
- 4월14일 제 목 : 공동번역에 대한고찰(본론 I)
발표자 : 박성복 교수
- 4월21일 제 목 : 공동번역에 대한 고찰(본론 II)
발표자 : 박성복 교수
- 4월20일 제 목 : 공동번역에 대한 고찰 (본론 III)
발표자 : 박성복 교수
- 5월 6 일 제 목 : 공동번역에 대한 고찰(결론)
발표자 : 박성복 교수
- 5월13일 제 목 : 표준 성경에 대해서
발표자 : 김상철(1년)

- 5월20일 제 목 : 신약 원문에 대한 사본 문제

- 발표자 : 오성광(1년)
- 5월27일 제 목 : 영어 성경번역에 대한 고찰 (I)
발표자 : 김유식(2년)

- 6월 2 일 제 목 : 영어 성경번역에 대한 고찰 (II)
발표자 : 진일동(2년)

- 6월 9 일 제 목 : 영어 성경 번역에 대한 고찰 (III)
발표자 : 권동화(2년)

- 6월16일 제 목 : 영어 (IV)
발표자 : 한영만(2년)

- 6월23일 제 목 : 개역성경에 대한 고찰
발표자 : 안맹준(2년)

- 6월30일 제 목 : 새 성경에 대한 고찰
발표자 : 노태식(1년)

- 7월 1 일 제 목 : 불문경에 대한 고찰
발표자 : 이윤삼(1년)

3. 조직

- 지도교수 : 박성복
- 회장 : 이유랑(3년)
- 총무 : 진일동(2년)
- 서기 : 안맹준(2년)
- 3학년 : 이동수 · 황오열 · 허영구 · 김삼종 · 김종권 · 김형태 · 이유랑
- 2학년 : 김유식 · 진일동 · 한영만 · 권동화 · 안맹준 · 최창규
- 1학년 : 이윤삼 · 김상철 · 노태식 · 오성광 (계19명)

▶ 이론신학회

1. 방향

이번 학기에는 한국교회의 신학적 흐름을 진단해 보기 위하여 한국교회 신학 사상에 영향을 주었다고 생각되는 인물들을 중심으로 그들의 사상을 살펴보자 한다. 대상 선별은 작고한 사람을 우선으로 하였으나 현재 활동중인 사람도 영향을 주고 있다고 생각되는 사람과 조직 신학자가 아니어도 신학 형성에 영향을 준 사람이면 대상을 삼았다.

▶ 역사신학회

1. 방향

- 고려파를 중심으로 해방후의 한국교회사를 개관하면서 생활이 되고 있는 문제를 살펴, 잘못된 역사들을 바로 잡으며 고려파의 혼주조와 앞으로의 진로를 살피고자 한다.
- 2. 발표계획 및 실천 사항
- 3월17일 제 목 : 고려파 역사 개관
발표자 : 이상규 교수 (계20명)
- 3월31일 제 목 : 한국신학계의 동향
발표자 : 이상규 교수
- 4월21일 제 목 : 김정준 신학 비평
발표자 : 전광식(3년)
- 4월28일 제 목 : 정경우 신학 사상 비평
발표자 : 우영종(3년)
- 5월12일 제 목 : 허혁의 성서연구 방법
발표자 : 이동훈(3년)
- 5월19일 제 목 : 윤성범 신학사상 비평
발표자 : 김낙춘(3년)
- 5월26일 제 목 : 안병무 신학사상 비평
발표자 : 최성은(2년)
- 6월 2 일 제 목 : 박형룡신학사상 고찰
발표자 : 박일현(2년)
- 6월 9 일 제 목 : 이종성 신학사상 비평
발표자 : 이광수(3년)
- 6월16일 제 목 : 백낙준 신학사상 비평
발표자 : 김종화(2년)
- 6월23일 제 목 : 한철하 신학사상 비평
발표자 : 박창대(1년)
- 3. 조직
- 회장 : 우영종
- 총무 : 박일현
- 사무간사 : 김은국
- 3학년 : 김갑수 · 김금용 · 우영종 · 이광수 · 이동훈 · 이일기 · 전문 · 정찬수
- 2학년 : 김대룡 · 김은국 · 김종화 · 박일현 · 윤인원 · 최성은 · 최수일
- 1학년 : 박창대 · 권오현 · 김상우 · 윤원한 · 정은일

선배동정



積極的인 대人關係

金錫英 (복음병원 원목,
예비역소령)

- 3월24일 제 목 : 초기 역사 및 연구방향
발표자 : 박종칠 교수
- 3월31일 제 목 : 신사참배 개판
발표자 : 김맹돌 (3년)
- 4월21일 제 목 : 신사참배의 신학적 문제
발표자 : 서상기 (2년)
- 4월28일 제 목 : 고려파 분립의 정당성
발표자 : 신치용 (3년)
- 5월19일 제 목 : 60년대의 합동과 환원
발표자 : 이대식 (3년)
- 5월26일 제 목 : 타교단과의 교류
발표자 : 김순성 (3년)
- 6월2일 제 목 : 기독교국가관 연구
발표자 : 김한식 (1년)
- 6월9일 제 목 : 70년대의 시련과 분업
발표자 : 유인석 (2년)
- 6월16일 제 목 : 80년대의 전망
발표자 : 이경우 (2년)
- 6월23일 총회 및 종강

3. 조직

- 회장 : 신치용 • 총무 : 김맹돌
- 서기 : 이대식 • 회계 : 서상기
- 3학년 : 김맹돌 · 김순성 · 신치용 · 이대식
- 2학년 : 김성영 · 서상기 · 육수석 · 유인석
이경우 · 이태백 · 조성남 · 지원기
최성득 · 하영기 · 한영만 · 황은석

최문식

- 1학년 : 김용로 · 김인규 · 김정룡 · 김한식
김철수 · 나달식 · 안병만 · 윤영일
정노훈 · 최의식

(제27명)

▶ 선교학회

1. 발표계획 및 실천사항
 - 3월10일 종합학회
 - 3월17일 특강 (중공권 : 강사 김화선 장로) 및 학회 오리엔테이션
 - 3월24일 선교역사 Review (초대 - 18세기)
 - 3월31일 선교역사 Review (18세기 - 19세기)
 - 4월21일 W.C.C. 선교 비판 (I)
 - 4월28일 W.C.C. 선교비판 (2)
 - 5월5일 Fuller신학파의 교회성장 개념에 대한 연구

- 5월19일 Field Study (1) 중공, 일본권
- 5월26일 Field Study (2) 공산, R.C권

2. 조직

- ① 임원 명단
 - 회장 : 이신철
 - 총무 : 전무열
 - 회계 : 서운숙
 - 섭외 : 김종국
 - 서기 : 신대원
 - 자료 : 이상룡
- ② 회원명단 (문화권별)
 - 불교권 : 권은순 (휴) · 김영식 (3) · 장재수 (2)
 - 일본권 : 이수원 (3) · 김성진 (2) · 서은숙 (3)
 - 이슬람권 : 김종국 (3) · 박은생 (휴) · 정우진 (2)
김원주 (2)
 - 힌두교권 : 이신철 (3) · 임기홍 (휴) · 임인호 (2)
 - 로마카톨릭전 : 김병수 (3) · 심사법 (2) · 임현택 (2)
 - 아프리카권 : 김기성 (2) · 조영호 (2)
 - 공산권 : 이상룡 (3) · 전무열 (2)
 - 공중권 : 김영수 (3) · 이현철 (3) · 신대원 (2)
- ③ 신입회원 명단
 - 배성학 · 이정건 · 남주수 · 김준성 · 박진섭
김정락 · 이성우 · 오세근 · 김정희 · 하전진

▶ 실천신학회

1. 방향

실천신학회는 성도의 교회적 생활의 여러 가지 형태와 실천적 방법을 대상으로 연구하는 학회로서 예배 의식과 영적 천성 생활의 혼연화 기독교 자체의 번증과 사회사업 등지에서 효과적으로 전도하여 '하나님 나라'의 확장을 현실에 적용되는 학회이다. E. Thurneysen의 저서 'Die Lehre V. der Seelsorge', 1946년 (목회론)에서 기술한 것처럼 실천신학은 최신의 자연 과학과 사회과학 연구의 결과를 통하여 현대 사회에서 목회자들이 자기의 사명을 가장 순수하고 정확하게 수행할 수 있는 방법을 연구하는 것으로 본 학회는 하나님의 말씀에 입각하여 복음의 진리를 신자의 생활에 효과적으로 적용하는 방법을 연구하고 있다.

2. 조직

- 회장 : 전용출
- 총무 : 정영철

< 7 page에 계속 >

선배동정

군목은 목사이면서 장교이다. 군부대 장병은 기독교 신자로 구성되어 있지 않기 때문에 무엇으로 교제할 것인가? 천주교, 불교, 무교, 기독교 신자등 모든 장병들과 벽이 없는 관계가 되어야 예수그리스도를 증거할 수 있다.

영양있는 음식도 먹어야 유익하고 병 뚜껑이 열려 있어야 꿀을 담을 수 있다. 복음의 진리를 전하려는 장병들의 마음이 열려 있어야 된다.

"우리 목사님 좋은 목사님 훌륭하신 목사님, 무슨 말씀이든 도움이 되므로 잘 듣고 배우겠다" 이런 생각이 되므로 우선 대인관계가 좋아야 하겠다.

1. 목사와 이웃 군종장교 관계

1971년 9월에 육군 제7230부대 철책선에 배치되었다. 군인교회에 들어가서 기도하고 선배 목사님을 기다렸다. 조금 있었더니 오토바이 50cc를 타고 오셨다. 먼지가 뿐옇게 일었다. "새로 오신 목사님이세요?"

"예"

"아유, 먼지가 어찌 나던지"

하면서 강단 아래에서 먼지를 털었다. 여기서 먼지를 털면 의사 강단 올챙등에 앉을 것이고 군종 사병이 청소하는데 지장이 되는데...

"요즈음 연대장님을 잘 뵙지 않습니다"

지휘관 사이가 정상이 아니었다고 했다. 그 뒤에 갑리교, 성결교, 장로교, 천주교, 불교의 군종 장교를 10년여 간에 삼사백명을 만나게 되었다.

나의 기억으로는 한두 사람이 나에 대하여 바람직한 목사가 못된다는 평을 하는 것을 들은적이 있어서 설득했지만 그럴수도 있다고 생각하고 될 수 있는데 군종장교와의 관계를 정상적으로 가지도록 노력하였다.

나의 적은 책자 "빛과 소금" "기독교와 정신무장" "값진생애"를 기증하였고 철원, 가평, 양구에서 멀고 먼 광주에 훈련받고 있는 후배 군종장교를 위문하였고 (4차) 식사 음료수를 마실때에도 먼저준비하도록 노력하였다.

우선 가까운 목사와 신부 법사와 관계가 정상이어야 한다.

야 할 것이다. 사람은 누구나 장점 단점이 있다. 다른 교파에도 좋은점이 있다. 그 좋은 점을 본받고 칭찬해 주고 사랑해야 될 것이다.

"원수도 사랑하라" 성경 말씀을 행동으로 옮겨야 할 것이다. 특히 하나님의 기름부음 받은 성직자를 성직자 자신이 존경하지 않으면 자기도 이웃과 교우들로부터 존경받을 자격이 없을 것이다. 특히 선배목사에 대하여 단점 / 단점 / 단점 / 하면서 평하는 후배가 있다면 즉각 시정이 필요하다고 본다.

2. 목사와 지휘관과의 관계

① 지휘관은 부대 전 장병과 재산과 전쟁을 승리로 이끄는 책임자이다. 절대 존경하고 마음으로 기도하고 그 방침을 휘하장병에게 하달되도록 인격지도 교육시간에 혹은 상담 가운데 노력하여야 한다.

② 지휘관도 인간이다. 병들거나 부대에 사고가거나 고된 훈련이 있거나 가정에 기쁨과 고난이 있을 때 목사는 위로하고 용기가 더 하도록 힘써야 한다.

③ 지휘관이 군목을 꾸짖을 때에도 달게 말하고 "염려를 끼쳐 죄송합니다. 열심히 뛰겠습니다"하고 지휘관의 마음이 평안하게 되도록 하여야 한다.

④ 휴가 외출시에는 지휘관이 읽어서 도움이 되는 책이 있을 때는 즉시 구입하여 전해 드려서 개인 발전에 유익이 되도록 함이 타당하겠다.

⑤ 지휘관의 종교가 다르고 성격과 지휘방침이 자기와 달라도 지휘관이 기 때문에 항상 모시는 마음을 가지고 오직 지휘관편에 서야 한다.

나는 훈련한 지휘관을 보셨다고 생각된다. J 대장, O 중장, M 중장, J 소장, B 소장, S 소장, K 소장, K, J, S, F, S 준장 등인데 이런 지휘관의 숙소에 종종 방문하여 기도 하였다.

3. 목사와 장병과의 관계

한번만 설교 교육 위문을 하면 대하는 모든 장병들에게 말이나 행동으로 유익을 주어서 목사를 잊어버리지 않도록 심혈을 기울인다.

존경하고 유익을 주는 사람은 멀리 있어 생각만 하

여도 위로가 되고 평안하게 되고 도움이 된다. 그런 대상이 되도록 장병과의 만남에서 노력하였다.

약 4~5만명의 장병들에게 인격지도 교육을 하고 15,000여명의 장병과 가족들에게 세례식을 실시하는 가운데 보병장교같이 뛰었다.

똑같이 공수교육을 받고 기도하고 앞장서서 400m 상공의 비행기에서 뛰고 또 뛰었다. 16회 강하를 100% 이루어 나의 기본 강하 회수를 완수하였다.

그들을 사랑하고 생사고락을 같이하는 군목이 어찌 평안하게 살 것인가. 등뼈가 1.5cm 오그라지는 고통을 당하였다.

이웃 성직자가 흘린 값진 땀을 파소 평가하는 자세는 바람직한 자세가 아닐 것이다. 이웃 성직자 대부분은 남이 알지 못하는 사이에 땀을 흘리고 있다 고 믿는다.

4. 목사와 교단과의 관계

"나는 예수님이 종이다. 나는 고신교단의 군목이다. 나는 ×××부대 지휘관의 참모이다." 이 생각은 24시간 나의 머리에 잘 박힌 뜻과 같이 되어 있었다. 교단의 교회, 신학대학, 총회, 노회, 병원, 각 기관, 고신의 성직자 고신의 교우들, 고신인이 경영하는 공사간의 사업들 모두 아끼고 사랑하고 잘 되도록 관심을 가지고 노력함이 바람직한 줄 안다.

특히 한국인으로 세계무대에서 체육경기를 하게되면 한국의 명예를 위하여 시간, 땀, 모든 정성을 바쳐서 최선을 다할 것이다. 때로는 생과사를 가를 정도로 노력할 것이다. 교단의 군목으로서 그러한 정신으로 일하였고

① 교단의 목사, 장로, 교우님들을 위하여 기도했다.
② 각 기관의 발전과 수고하시는 분들 위하여 기도하고 약 300여 교단 지도자를 전방에 방문토록 주선했다.

③ 교단 월간지에 원고를 (무료이지만) 열심히 투고하였다.

④ 교단의 명예를 위하여 10회에 걸쳐서 신앙의 책을 저술하였다.

⑤ 각 노회에 4~5차례 군 선교소식을 약 500부씩 프린트하여 인사와 문서를 전하였다.

⑥ 교단명예를 항상 기억하여 설교, 교육, 대인관계를 가졌다.

⑦ 교단을 사랑하는 마음으로 자주 교단의 목사, 장로님들의 가정을 방문하여 조언, 충고, 소식을 들으며 환담하였다.

5. 목사와 가족과의 관계

1971년도에 군복충위로 임관하여 2남 2녀의 자녀를 데리고 약간의 이삿짐을 정리하여 경남에서 강원

도 철원 전방으로 가서 방 1개를 월세로 얹어 살았다. 그 방이 서재요, 침실이요, 식당이었다. 약 3만원의 봉급과 당시 교단 선교비 월 5천원으로 생활하였다. 하나님은 공중의 새, 들의 백합화를 먹이시고 입하시니 무엇을 먹을까 입을까를 염려말고 주님 나라건설과 그 義를 따라 살기를 원하라! 그러면다 주시리라고 하셨으니 입대한지 약 1년이 지난 뒤에 장기복무 신청을 기도끝에 지원하였다. 야간 행군도중 가랑비가 내렸다. 02시 경이다. 도로 양쪽으로 행군하는데 군복 혼자로서는 껌 1개씩 나눌수 없었다. 가족의 협조를 구했더니 쾌히 허락했다. 5m 앞이 보이지 않는 감캄한 밤에 50cc 오토바이를 도로복판에 세우고 그 위에 호롱불을 밝힌 다음 가족과 군복은 양쪽에 행군하는, 완전군장에 땀흘리며 속보로 나아가는- 전우들에게 껌 1개씩을 건네 주었다. 그날밤 껌 한 꽁주리를 다 나누어 주었는데 칭찬받기 위하여 한 것은 아니었다. 그 어두운 밤에 오토바이를 타고 일찍 집에 가서 쉴 수도 있었다. 그러나 전우, 가족, 군복은 일심 동체로 살아간다. 어떤 중대장은 결혼할 때 구입한 T.V.를 중대 내무반에 기증하는데 그 부인이 허락하였다.

큰 아이가 국민학교 졸업할 때 까지 5번 전학하여 졸업 하였다. 가족은 10년간 10번 이사 하였다. 아이들은 매년 성탄절 여름성경학교 때에 장병 위문의 성가와 무용을 준비하는데 협조하였고 군인가족을 심방하면서 군복을 도왔다. 온 가족이 군복 장기복무에 불평이 없었다. 군복이 약 50회 정도 결혼주례를 하는 중 수차례 결혼 축하를 위하여 학교에서 조퇴하여 독창을 불러 협조하였다. 군 선교비는 대부분 장병전도에 사용하였다. 하나님은 넉넉하게 모자라지 않게 오늘까지 축복하셨고 엄청난 건강의 축복을 가족들에게 주셨다.



【결언】

그 뜻대로 불려주신 하나님께서 모든 부분에 합력하여 선을 이루셨다. 할렐루야!
-복음병원 원목실에서 -

교회개척

『개척자의 소감』

최상혜 (신학연구과 3년)

으로 오게 되었다. 지금 10평 남짓한 비닐 하우스를 빨리 치우고 아담한 예배장소를 구하려고 여러 모양으로 뛰고 있으나 현실은 차가웠다. 너무나 협력을 해주지 않았다는 점이다. 개척 교회를 위해서 조그만 집 하나 마련할 수 있다면 다음과 같은 일을 시작하지 않았을 것이다. 너무 초라하기 때문에 주위 사람들에게 조롱과 멸시를 받는다는 사실을 생각하니 궁한 마음에서 시작한 노-트사업과 호소문에 의한 요청은 너무나 현실과는 동떨어진 문제인 것 같다. 개척자의 길이란 국도로 어려운 길이라지만 이제 사자 참가라는 것이 더더욱 실감이 난다. 나는 이 일을 하면서 죄송한 맘을 금할 수 없는 지난 날의 일이 생각난다. 지금으로부터 7년 전 나는 경남 합천군 대명면 병곡 부락에 약 10년 전에 세워진 병곡 교회에 가게 되었다. 이곳은 완전한 교회로서의 의미를 잊어버린 그런 전형적인 농촌 교회상을 보여 주는 듯 했다. 교회당은 아담하게 지어졌으나 사택은 옛날 건물 그대로 방치해둔 곳으로 폐허와 같았다. 그나마 이 집도 어느 정도가 교통사고로 돌아가면서 바쳤으나 친척되는 사람은 아무 곤거도 없다고 하여 이 집값을 계산하든지 집을 비워 주든지 하라는 것이었다. 우선 이 문제를 그 친척과 잘 해결한 뒤 집과 교회안을 깨끗이 청소하고 새 마음으로 엄마되지 않는 성도들을 종을 쳐서 불러 모았다. 그날부터 시작하여 온 마을을 찾아다니며 전도하며 교회에 대한 인식을 바꾸기에 여념이 없었다. 몇 주일이 흐르는 가운데 주님은 이 곳을 다시 기억해 주셨다. 즉, 새 교우들과 어린 주일학생들과 청년, 학생들이 모여들기 시작했다. 나는 혼자 이리 뛰며 저리 뛰다가 결국 쓰러지기까지 되었으나 여전히 굴하지 않고 부지런히 다녔다. 그 결과 모든 마을 주민들이 조금씩 인식을 달리 하기 시작했다. 수요일이면 할아버지와 할머니 그리고 아주머니를 중심으로 마을 어느 가정에 모이게 하여 재미있는 성경 이야기와 천국이 실존함을 전해주며 솔씨 있는 기타와 하모니카를 가지고 (전자 올갱) 찬송으로 그들을 위로 격려해주었으며 주일이면 주일학생과 중·고등 학생들에게 성경 말씀과 함께 이 마을을 위해 우리가 무엇인가 해 보자고 열심히 가르쳤다. 교회를 중심한 마을의 길을

손질하며 꽃과 나무를 심으며 교회에서 이 마을을 위해 무엇인가 하고 있다는 사실을 눈에 보이게 했다. 이 일로 인해서 구장, 통장, 반장들과 학교 교장 선생님과 마을의 유지들을 모아 함께 좌담회를 가지게 되었다. 이러한 일이 있자 교회로 모이는 성도들의 수는 급성장하기 시작했다. 병자들이며, 키신들린 자들이며 여러가지 악취며 끝수 염으로 고생하는 자들이 교회를 찾아와 깨끗함을 얻게되는 역사까지 일어나니 1년이 지나는 가운데 학습 교인들이 20명, 세계 교인들이 20여명으로 불어나게 되었다. 조그만 교회당에는 매 주일 수요일에는 가득히 차서 숨통이 터질 지경으로 언제나 만원을 이루었다. 여름철에는 정자나무 그늘이나 학교의 운동장을 빌려서 모이기 깨끗했다. 2년의 세월이 흐르는 가운데 이곳에서 교육과 신앙의 훈련을 받은 학생들과 청년들이 직장을 따라 배움의 터전을 따라 마산, 혹은 대구, 부산 등지로 나가게 되었다. (알선해줌) 교회는 재정 상으로

로는 많은 어려움이 있었으나 모든 성도들과 초신자들의 열의에 태단히 보람을 가졌다. 그런데 나에게 문제가 생겼으니 신학을 해야 한다는 것이다. 나는 이 문제를 놓고서 이 곳을 버리느냐? 아니면 이 곳을 지키느냐하는 두갈래 길에 놓이게 되었다. 결국 이 곳은 또 다른 전도자가 들어오면 얼마든지 할 수 있으나 나는 주님이 인도하는데로 배움을 택하자 하고 그 곳을 떠나게 되었다. 현재도 나는 고 곳을 잊지 못하고 있다. 좀더 인내함으로 그 곳에서 봉사하지 못한 담담함이 오늘날 나의 이 어려움과 시련을 함께한다. 그러기에 나는 지금도 기도하며 이 개척을 위한 적은 충성으로 인하여 주의 선하신 역사가 이뤄지기를 간구한다.

끝으로 우리 교회 주제 간구 찬송을 부르면서 이 만 부족한 졸필을 마친다. “벨엘 교회를 향하신 여호와의 인자하심이 크고 크도다 크시도다. 여호와의 진실하심이 영원 영원 영원하시도다” (시 117: 2)

-아멘-

『당리 개척교회』

이 종 찬 (신학연구과 3년)

할렐루야! 진리가 이처럼 어두워져 가는 시대에 우리 주의 몸된 교회를 세우게 하시는 하나님께 감사를 드립니다. 또한 간절한 기도와 뜨거운 성원으로 도와 주시는 우리 대학원 오병세 원장님과 여러 교수님께 우리 전 학우들의 이름으로 깊이 감사를 드립니다.

이제 이 자리에서 벌어 그간의 일들을 말씀 드리고 시작은 비롯 작으나 크고 아름다운 저희들의 소망을 퍼리하고자 합니다.

첫째, 개척교회를 설립하게 된 동기를 말씀 드리면 82년 현재 3학년 학우회 사업계획 가운데 중점 사업의 일환으로 결정됨으로서 였습니다. 지금 이곳 당리에다 비록 한칸 점포에서 출발한 조그만 교회지만 바로 이곳이 우리 학우회의 그리스도를 향한 믿음과 그 사랑이 표현된 생명있는 겨자씨라고 생각할 때 우리의 가슴은 뜨겁게 술렁이는 것입니다. 우리는 이 일에 커다란 소망과 불붙는 열의를 간직하고 있습니다. 둘이커 보면 대 이 뜻깊은 교회 창설은 신여년 전 우리가 대학의 정문을 처음 들어 섰을 때 가슴 깊이 품었던 그 사명감의 실현이며 의지와 집념으로 성장해 온 사도적 소명의 표증이라는 것을 생각해 볼 때 얼마나 크신 하나님의 은혜인지 말로 형

용할 길이 없는 것입니다. 하나님의 무한하신 축복과 능력으로 이미 미리 세워 굳건한 교회로 기위주신 고신 7백여 교회의 순결한 터전 위에 우리의 이 작은 당리교회는 마치 피어나는 새순과도 같은 것으로 중요한 의미와 가치를 함께 간직하는 것입니다.

또한 이 작은 교회는 우리들 학우가 주 예수님이 말씀과 정령으로 끊임없이 확장해 갈 복음운동의 체적인 증거요, 그 실천의 모형이라는 점에서 우리들의 기쁨과 열의를 불태울 그리스도의 모태불이 되는 것입니다. 특히 오늘같은 영적 방향의 시대에 있어 말씀만을 근거한 정통신학과 그리스도를 향한 순결한 순교적 신앙기반을 기초한 우리 고신교회의 개척설립을 다른 그 어느 때보다 절실히 요청되는 것입니다. 그리고 우리가 이 당리 개척교회를 주님께 봉헌하게 된 그 과정을 간추려서 정리하면 다음과 같습니다.

- 1981년 9월 22일 개척교회 설립을 위한 준비위원회가 모임
- 1981년 9월 24일 개척교회 설립을 위한 제1차 기도회 및 전도대회
- 1981년 10월 29일 개척교회 설립을 위한 제2차 기도회 및 전도대회

- 1981년 11월 5일 개척교회 설립을 위한 간담회 (참가자: 대학원장 오병세박사, 실천신학교수 김병원박사, 학우회장 박종기 전도사 외 6명)
- 1981년 11월 17일 개척교회 설립을 위한 기도회 및 전도대회

- 1981년 12월 81년 학우회 사업계획 및 82년 새학기 각 부 사업계획 토의 중 개척교회 설립에 관한 목적의 재확인 및 개척교역자 선임에 관하여 토론
- 1982년 1월 11일 부산 보성교회당에서 운영위원회가 개척되어 개척교역자로 이 종찬 학우를 파송하기로 결의

- 1982년 1월 20일 부산노회 사하 시찰에서 남일교회(가칭)를 감천에다 개척 하므로 장소 변경이 불가피하게 되었다.

- 1982년 1월 21일 현 당리동에 개척교회를 세우기로 하고 1차 답사

- 1982년 1월 29일 제2차 답사

- 1982년 2월 4일 제3차 답사
- 1982년 2월 9일 제4차 답사를 하면서 당리동 태양맨션 입구에 4평정도의 점포를 임시 예배소로 선정하고 계약, 당일 사택도 가까운 곳에 구입하여 계약

- 1982년 2월 16일 하동 갈사교회에서 이 종찬 전도사 이동

- 1982년 3월 15일 사하 시찰에서 이 백수 목사를 임시당회장으로 선임

- 1982년 3월 25일 전 학우와 교수님들 사하 시찰 목사님을 모시고 당리 개척교회 창립 예배

- 1982년 4월 12일 부산노회에서 당리교회 개척을 허락

- 1982년 4월 15일 현 장소에서 예배당 확장

- 1982년 4월 27일 더 나은 예배장소가 나타나 이전 확장을 추진 중

이상의 여러 일들이 당리교회가 개척 발전 되어가는 모습이다. 창립예배를 드린 지 사십오일 많은 분의 기도로 하나님의 보호 가운데 대학부 3학년에 김경수 군과 최순임양 2년에 송무현군 그리고 여러분으로 부족하고 미약한 필자가 실무를 이행하는 가운데 모든 일이 순조롭습니다. 우선 유년부가 남녀 40여명 출석하고 있고 일반부도 20여명 됩니다. 임시

⇒ 40page에서 계속

금까지 지불되어진 가격이 너무 높았다고 벌써 말해져야 한다. 그 반면에 교회의 통제가 사라짐으로 구 교도들이 다양한 주장들에 반응을 보였는데 그것들 두가 나쁜것은 아니었다.

이러 로마교의 변화에 몇몇 개신교에서 호응을

장소라서 미비한 점도 있고 부족한 것도 많습니다만 무엇보다 필요한 것은 기도요, 또 말씀의 증거일 뿐입니다. 다시 말해서 복음의 끊임없는 전파인 것입니다. 이 곳에 말씀의 생명이 살아 움직이는 한 그 어떤 어려움도 곤란은 아니며 또 어떤 두려움도 없는 것입니다. 특히 이 지역은 그리 전통이 깊지 않은 신홍 재개발지역일 뿐만 아니라 산간의 중심지역이라서 가구수는 그리 많지 않으나 비교적 밀집되어 있고 따라서 여러면에서 이제 한 지역의 성격이 안정을 이뤄가는 상태에 있기에 교회 개척지로서는 적당한 곳이라 하겠습니다. 그래서인지 모르지만 이 좋은 지역에는 각 교회마다 개척교회를 두고 있고 심지어는 물몬교, 천리교, 전도관, 여호와의 증인등 각양각색의 모습들이 군집을 하고 있어서 우리를 자세와 발전이 다각 적일것 같읍니다. 특기할 것은 우리의 열심을 사랑하시는 하나님께서 “임마누엘 전도회”를 여러 차례 보내 주시고 우리 학우들이 잇따라 지역전도를 계속 펼쳐 주셔서 막강한 능력을 보여주셨습니다. 은혜와 사랑이 교회예배 안에 국한 될 수 없다는 절대적 필연성이 비추어 볼 때 우리 하나님의 교회는 이미 명실공히 그 크신 사랑의 역사를 수행함에 있어서 부단히 장성해 갈 기틀 위에 선 것입니다.

새싹이란 꽃이나 열매만큼이나 아름다운 것입니다. 어쩌면 하나님 보시기에 더욱 아름다울지도 우리는 알 수 없습니다. 우리는 이 지역에서 이 주님의 빛을 끊임없이 주님의 사랑에 대한 열매를 바라시는 대로 거두워 볼 굳은 각오를 거듭 다져 봅니다. 사랑의 열매를 바라는대로 다 끊임없이 주시는대로 다 맺어 볼 아무진 각오를 다져 갑니다. 이 귀한 일이 온전히 주님의 일이므로 같이 믿는 모든 이들의 기쁨이 되고 나아가 자랑스런 본이 되도록 함께 기도해 주실 때 이 곳 당리에서부터 시작된 개척의 불씨가 고신동산의 모든 심령을 불태울 뿐만 아니라, 교단안에 개척교회에 관한 새로운 전략의 불꽃이 되어 마침내 제2, 제3… 끝없는 개척교회 설립의 역사가 일어날 것을 확신합니다.

감사와 찬송을 우리 주 하나님께 들리며 끊임없이 아름다운 은혜의 기쁜 소문을 전해드릴 것을 다짐하면서 글을 맺습니다.

-아멘-

보였지만 그러나 그들에게는 순수한 복음주의적 교파속에 영원히 포함될 수 없는 명백한 차이점이 있는 것은 분명하다.

우리는 사도 바울이 권고하고 있는대로 진리는 항상 사랑안에서 지속되어야 한다 할지라도 계속 할것은 항상 진리인 것을 기억해야 한다(행 4: 15)

학우회 소식

▶ 82년 1학기 학우회 임부장 명단

- 회장 : 박종기(3)
- 부회장 : 이상룡(3) · 최성은(2)
- 총무부 : 배병택(3)
- 재정부 : 박광실(3)
- 학술부 : 김순성(3)
- 체육부 : 김형태(3)
- 편집장 : 이광수(3)

▶ 학우회 운영 목표

- ① 경전회 영적 분위기 강화
- ② 매일, 매월 기도회 전도회 전도대회 실시
- ③ 교회개척
- ④ 학술활동 강화
- 동역 의식 강화
- 교수 학생 친교 및 대화
- ⑦ 학우회 요청 사항 견의
- ⑧ 학우 둘기
- ⑨ 의예과 전도
- ⑩ 예산과 결약

▶ 각부사업 보고

- ### 1. 총무부
- ① 학우회 각종 사무실 설치 및 비품 마련
 - ② 회장단 활동 보좌 및 각종 행사의 기획 및 집회활동
 - ③ 졸업생 환송회 (81. 12. 10)
 - ④ 교수, 학생 간담회 (81. 10. 22, 11. 22)
 - ⑤ 교수님 위로 및 접대
 - ⑥ 신입생 환영회 (82. 3. 11)
 - ⑦ 사무실 운영관리 및 각종 회의 협조
 - ⑧ 타 신학대학원 및 해외 자매학교와의 교류
- ### 2. 사무부
- ① 각종 회의록 기록 및 사무
 - ② 학우 주소록 발간
 - ③ 각부 활동 계획 세시
 - ④ 각종 보고서 종합 및 작성
- ### 3. 재정부
- ① 전체 예산편성 및 예산 집행에 필요한 내규작성
 - ② 학우회에 관한 재정 총괄 관리
 - ③ 각종 예산 집행에 필요한 서류구비
 - ④ 예·결산
- ### 4. 전도부
- ① 집회 : 특별 회개 주간 금식기도회 (81. 7)
 - 새학기 특별 기도회 (82. 4. 6)
 - ② 당리 교회 개척
 - ③ 매일 경전회 후 기도회 및 월별 기도회 개최
 - ④ 전도대회 - 월 전도대회 및 전도실천 강조주간설정

⑤ 전도 및 선교 지원

5. 학술부

① 학회 활동의 활성화

- 사무부 : 장갑덕(3)
- 전도부 : 이종찬(3)
- 음악부 : 이현철(3)
- 후생부 : 강성렬(3)
- 편집장 : 이광수(3)
- 특강 (2회)
- 연합모임 (3회)
- 학술대회 평가회 (1회)

② 제 2회 학술대회 개최 (82. 5. 11-13,

주제 : 교회 성장)

③ 제 1회 현상 학술 논문대회 (5월 응모)

④ 대만 복음선교신학원 학술교류 (8월초 방문예정) ⑤ 일본 고오베 신학교 학우방문 환영회

6. 음악부

- ① 예배준비를 위한 찬송 인도 및 예배시 차송인도
- ② 새로운 찬송 소개
- ③ 특별찬송 순서를 위한 특송자 초대
- ④ 매 경전회시 반주 및 찬송인도
- ⑤ 기타 각종 음악활동 관할

7. 체육부

- ① 체육의 날 행사 (81. 9. 30)
- ② 신입생 환영 체육대회 (82. 4. 20)
- ③ 전학년 야외 단합대회 (82. 6. 10)

8. 후생부

- ① 학우들을 위한 후생활동 전반
- ② 어려운 학우 등록금 및 중식돕기
- ③ 교수님 병문안 및 입원학우 및 가족 입원비 지원
- ④ 경조 또는 조의
- ⑤ 학부 의예과생 간친회
- ⑥ 졸업여행 및 수학여행 지원

9. 편집부

- ① 고려신학보 발간 편집활동 총괄
 - ② 고려신학보 제 3호, 4호 편집발간
 - ③ 고려신학보 전국신학대학동 배포
 - ④ 고신강단 (경전회 설교집)
- 발간준비 : 녹음, 자료수집 진행중

▶ 위원들의 이임인사

그동안 학우회 운영에 축복해 주신 하나님께와 여러분으로 지도해 주신 교수님들께 감사 드리며 한해동안 학우회 활동에 기도와 더불어 직접간접으로 협력해 주신 여러 학우들 앞에도 감사를 드립니다.

아울러 학우들을 더 잘 돋도록 학우회를 더 잘 운영치 못한 부족한 점들이라도 널리 혜망해 주시기 바랍니다. 새로 선임된 위원들을 위해서 더욱더 많은 기도와 협력을 부탁합니다.

고신저널

전평 30평, 사택 건평 15평의 새 건물을 신축했다 (교인수 10여명, 김대룡 전도사). 81년 6월 말에 김유식 전도사가 부임한바 교회, 전축비는 천만원 정도였는데 현재 육백만원 정도 남아있다고 한다. 교세는 학습교인 5명, 세례교인 13명, 집사 5명, 대예배 참석 25명 주일 학생수 50여명이다.

▶ 제 2회 학술대회

82. 5. 11-13일에 본회 학술부 (김순성) 주관으로 '교회 성장' 이란 주제로 제 2회 학술대회가 개최되었다. 마지막 날에는 제 1회 현상학술 논문대회 시상도 겸하여 있었다.

▶ 새학기 특별기도회

82. 4. 6-8일에 본회 전도부 주관으로 본교 대강당에서 이금도 목사님 외 2분의 강사님을 모시고 새학기를 맞아 특별 기도회를 가졌다.

▶ 신입생 환영 체육대회

82. 4. 20일 본회 체육부 주관으로 본교 운동장에서 신입생 환영체육대회가 개최되었다.

▶ 전학년 야외 단합대회

82. 6. 10. 본회 체육부 주관으로 김해 왕릉에서 약 150여명이 참석한 가운데 전학년 야외 단합대회가 있었던 바 풋베이스볼, 쇼트트볼 등으로 오랫만에 즐거운 친교의 시간을 가졌다.

교수동정

▶ 오병세 교수

82. 6. 15일 본대학 대강당에서 4 대학장 이근삼학장을 이어 5 대학장으로 취임 하셨다. 신임학장님은 지난 1975년에서 79년까지 제 3 대학장, 79년부터 82년 8월까지 본대학 제 2 대 대학원장을 역임 하신바 본대학 개교와 더불어 학생 또는 교수로서 본대학과 함께 살아온 고신의 산증인이라 하겠다. 이날의 취임사는 「이사야신학의 소고」로서 대단히 고신적인 것이었으며 또한 초대교장 박윤선 목사님이 설교를 맡아 더욱 의미 있는 취임식이 되었다. 또한 82. 7. 13-17일간은 경북 청도의 청천다락방에서 모인 제 9회 전국 대학생대회의 주강사로 수고 하셨다.

학 우 동 정

▶ 이근삼 교수

역시 6.15일 4대학장 이임식을 가졌다. 이날 이임한 이근삼 전학장은 1979년부터 82년 4월까지 학장재임동안 의예과개설, 학과증설, 영도캠퍼스 이전 계획 등 많은 발전적 사업을 추진했었다. 또 82. 7. 8일에 도미하여 8.22일에 돌아오실 예정인데 그동안 재미 S.F.C 대학생수련회를 인도하신다고 한다.

▶ 흥반식 교수

오병세 교수의 5대학장 취임으로 공석이된 제3 대대학원 및 신학대학원장의 중직을 새로이 맡으셨다. 7월 중순에 출국하셨고 8월 하순께 내국 예정이다.

▶ 박성복 교수

82. 7. 13-17일간 청천다락방에서 열린 전국 대학생대회에서 15일(목) “하나님의 나라와 선교”란 제목으로 특강 하셨다.

▶ 김병원 교수

3.22일 입국어서서 실천신학분야의 강의를 담당하셨는데 6.18일 출국 하셨다. 8월 하순께 귀국예정이다.

▶ 하도례 교수

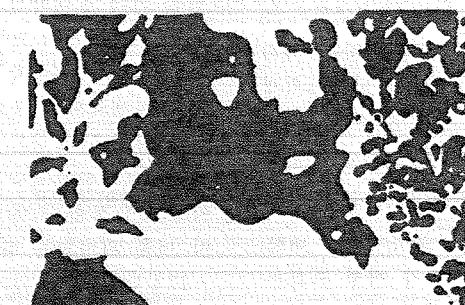
8월 하순께 일시내국 예정이다.

▶ 고재수 교수

안식년을 맞아 7월초에 출국하신바 10월께 내국하여 서울에서 한국어를 공부하시고 내년에 강의하려 내려오실 예정이다.

▶ 박도호 교수

2학기부터 우리나라말로 강의하실 예정이다.



▶ 1학년

- 남후수 : 결혼. 1982. 3. 2
1982. 3. 7 연지교회로 이동
- 김대석 : 교회이동 (사상⇒성삼)
- 김희주 : 득남 1982. 1. 10
- 김정태 : 득남 1982. 1. 29
- 김명준 : 결혼 1981. 12. 8 (제3영도교회에서)
- 김희주 : 득남 1982. 1. 10
- 박창대 : 순산(파성아) 1982. 4. 29
1982. 4. 1 동래제일교회에 부임
- 김정룡 : 순산(김샤롬) 1981. 11. 27
- 최의식 : 결혼 1982. 4. 5 (진주삼일교회)
남해양아교회 서무

▶ 2학년

- 김성룡 : 결혼 1982. 7. 15 (부산남교회)

▶ 3학년

- ◎경열 : 교회이동 (유곡⇒대향)
양산군 기장읍 대변리 440 대향교회

2-2269

- 강성열 : 교회이동 (합산⇒풍각)
청도군 풍각면 봉기 2동 706번지 풍각교회
(풍각 341번)
- 김종국 : 교회이동 (남⇒서울중앙에 “선교사후보”로)
- 김준성 : 교회이동 (동래제일⇒송도제일)
- 손주식 : 교회이동 (유계⇒양덕)
마산시 양덕 3동 양덕교회 5-2511
- 이동훈 : 결혼 1982. 3. 1 (제3영도교회)
- 김경영 : 결혼 1982. 2. 16 (부민교회)
- 이종찬 : 생남 1982. 6. 18
- 김영수 : 생남 1982. 4. 5
- 곽용동 : 부인상 1982. 6. 1

졸업하는 믿음의 형들께

박종기 (학우회장)

졸업생 형님들께!

조용한 이자리, 소박한 오늘의 잔치, 이 정도로 졸업을 축하하는 아우들의 부족을 용서하여 주십시오. 변명이 하나 있다면 갑자기 늠름하고 hand-some해진 형님들의 졸업시위에 그만 정신을 잃은 텷-한 마디로 저희들의 환송 준비는 졸업하시는 형님들의 장한 모습에 도취된 나머지 부러움과 존경으로 가득찼기 때문입니다.

어제까지만 해도 “네가 형님, 내가 형님”-이런식으로 (무례했지만) 장기섞인 즐거움이 없지 않았건만, 오늘로서 한판 승부가 결정, 형님들이 떠나신다고 생각하니 섬섬한 마음 금할 길이 없습니다. 물론 젖궂은 동생들은 두고 떠나실 형님들이야 그 아픔은 오죽 하겠습니까..... 어차피 이제는 헤어져야 할 때가 되었나 봅니다. 예수님께서도 데가 차매 오셨고 때가 되매 십자가를 지시고 겟세마네 동산을 내려오셨으니까요. 오늘이야 말로 형님들께서는 모든 준비를 마치신 날, 이제부터는 승리의 면류관을 향해서 달려갈길, 오직 한 길 만이 남은것 같읍니다. 아마도 그 길이란 우리의 주 예수 그리스도 그 분만을 위해서 갈 선한 싸움의 길이겠지요?

그렇다면 마지막으로 동생들은 송사훈-따끔한 충언 한마디 들어 주세요. 현장으로 먼저 가시는 형님들! 아무리 정들었고 잊을 수 없는 암남의 추억이라도, 얹매이기 쉬운 무거운 짐 들일랑 다 벗어 버리세요. 오직 부르시는 그분의 길만을 직행하여 주십시오. 결코 뒤를 돌아보지 말아 주십시오. 그리고 세례요한이 했던 것처럼 그 길, 님의 길을 예비해 주시고 님이 오시거든 그 모든 것을 아낌없이 내어 드리세요. 그리만 하신다면 머지 않은 날 아우들도 형님의 뒤를 따를 것이외다.

그러나 만일 아직도 쟁기 물고갈 용기가 없어서 주저하신다면 순교자 주기철 목사님께 드렸던 오정모 사모님의 충언을 기억해 주십시오. 주목사님께서 “나는 가나 산정현교회 양떼들은 어머님은 어찌하리까? 라고 했을때, “그런것은 염려하지 마십시오. 목사님! 시험에 빠지지 마십시오. 기도 하십시오” 이렇게 사모님은 충언했던 것입니다. 그래도 만일 자신이 없으시다면 준비된 오늘의 금면류관(졸업축하 금메달)이라도 취소할 생각입니다.

바라옵기는 나아가시는 형님들의 목회 현장이 하나님께 영광, 땅에는 평화의 소문이 퍼져 가도록 기어코 승리하시는 결전장이 되시기를 기도하는 마음입니다.

단, 형님들에게 바라는 동생들의 마지막 소원은 엘리야가 엘리사에게 했던 것처럼 갑절의 영감을 가진 두루마기만은 꼭 남겨주고 가시기를.....

1981. 12. 10

재학생 대표 박종기 올림

*이 송사는 1981년 12월 10일 애린유스호스텔에서의 제36회 졸업생 환송회에서 전달된 내용이다.

학사일정

- 7. 7 (수) 하기 방학식
 - 8. 18(수) 제 2 학기 등록
 - 8. 25(토) 수강신청 변경 및 취소
 - 8. 24(화) — 제 2 학기 개학식
 - 8. 25(수) 학술 강연회
 - 9. 7 (화) — 수강과목 변경 및 취소신청
9. 10(금)
 - 9. 14(화) 신약성경 종합시험
 - 9. 16(목) 헬라어 시험
 - 9. 20(월) 개교기념일
 - 9. 21(화) 구약성경 종합시험
 - 9. 23(목) 하브리어 시험
 - 10. 15(금) 논문제출마감
 - 10. 26(화) — 졸업반 제 2 학기말고사
10. 29(금)
 - 10. 29(금) 논문제획서 제출마감(2학년)
 - 11. 18(목) 학급별 기도회
 - 11. 26(금) 종강일
 - 11. 30(화) — 졸업종합시험
 - 12. 8 (수)
 - 12. 2 (목) — 제 2 학기 학기말고사
12. 8 (수)
 - 12. 8 (수) 동기방학식
- (82년 2학기)

편집후기

4살의 고려신학보, 이것은 고신대학원의 대변지며, 고신의 목사후보생의 얼굴이며 신학의 모습이다. 신학만큼이나 보수적인 교단의 문서운동은 교단의 순교정신을 박제화할뿐 현세대를 향한 소리로 나타나지 못하고 있다. 신학의 카오스 속에 바른 신학, 바른 신앙, 바른생활을 위해 고려신학의 정립을 위한 하나의 터전이 되기를 바라마지 않으며 이를 위해 제 고신인의 적극적인 참여와 아름있는 희생이 요청된다.

* * *

이번호의 특징은 조직신학의 면류관이라 할 수 있는 종말론으로 살아 보았다. 현대의 문학에 나타나는 종말관이나 사회, 과학에 나타나는 종말관, 세대주의 종말관등 포괄적인 글을 계획했으나 뜻대로 되지 않았다. 현대 세속문화의 소용들이 속에 본향을 잊어가는 오늘날의 신자에게 종말론적 신앙이야말로 가장 필수적이라. 이번호의 조미료는 "한국기독교 잡지들"인데 다음호에는 "외국 잡지 소고"가 있을 것이다. 기획 예정된 "세계 보수 신학자 순례"는 이번호에 빠졌으나 5호부터 연재될 것이다.

* * *

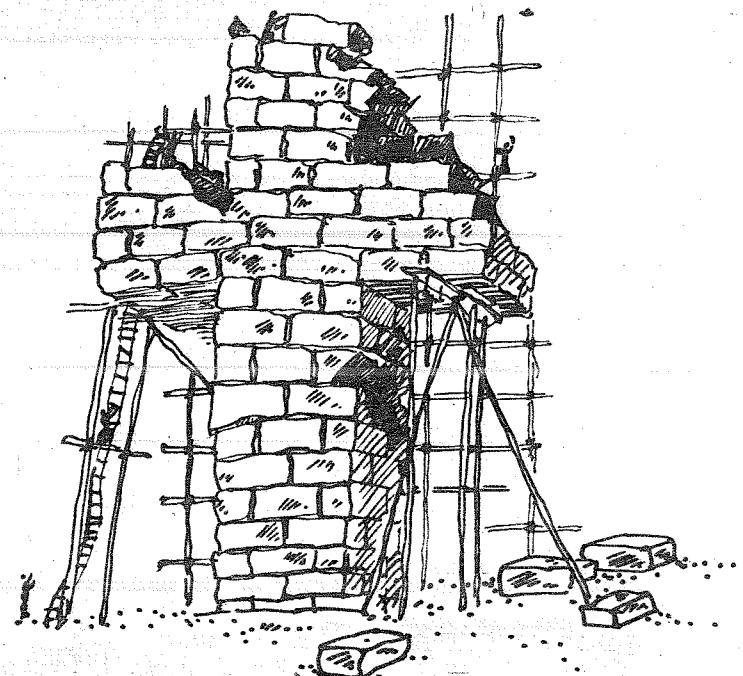
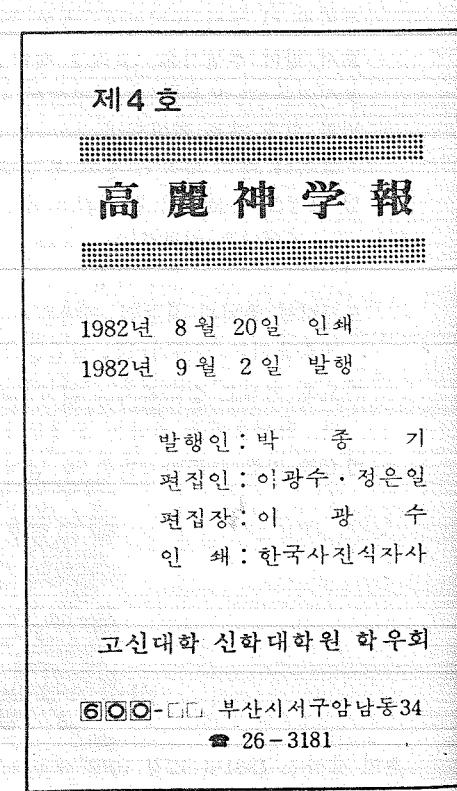
생각해 보고픈 많은 주제와 사건을 두권의 책에 만족할려니 아쉬우나 체제와 조직면에서 발전적 양상을 가지고 3대에 넘겨주는 사실에 스스로 위로를 가져본다. 무게있는 권두언을 써 주신 이근삼 박사님과 바쁜 가운데서 청탁한 원고를 주신 여러분들께 진실로 감사를 드린다. 아울러 출간의 지역으로 인해 여러 고신인과 필자들에게 염려를 끼쳤음에 죄송함을 금할길 없다. 3대편집장 C형은 좋은 체격에 실전 경험이 많은 백진노장, 이어 적시타를 기대해 본다.

- 광 -

高麗神學報

The Bulletin of Korea Theological Seminary

5호
1983. 4



高神大学 神学大学院 学友会